محمد إبراهيم مبروك

فكر جديد •• فكر جديد •• فكر جديد •• فكر جديد •• فكر جديد •• فكر جديد



حقيقة العلمانية

والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين

الجزء الأول

محمد إبراهيم مبروك

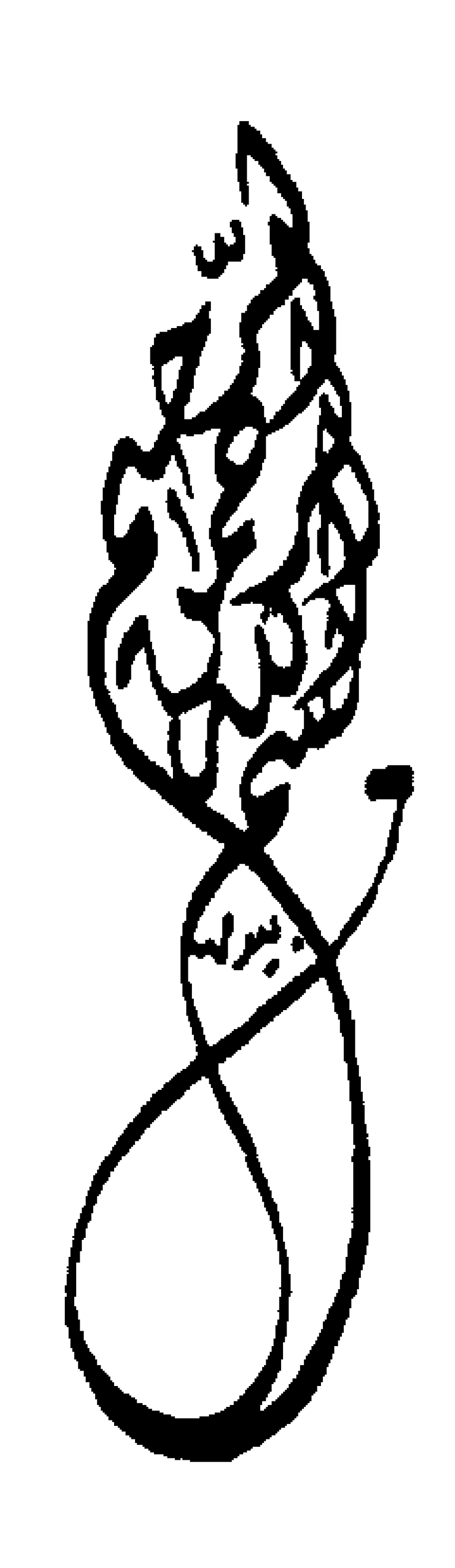
المرجع فى العلمانية

حقيقة العلمانية

والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين

الجزء الأول

دار التوزيع والنشر الإسلامية



رقم الإيداع: ٣٥٩٤ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولى: ISBN

977 - 265 - 282 - x

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

نستطيع أن نقول إننا فى هذا الكتاب بصدد أخطر قضية فى الوجود بعد قضية وجود الله. بل إن قضية وجود الله ذاتها تتداخل مع قضيتنا هذه تداخلاً جذرياً، وأقصد بذلك قضية الصراع بين الدين والعلمانية .

وليس من المبالغة القول بأن أغلب المشاكل الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التى نواجهها تتفرع أساساً عن تلك القضية والتى على الرغم من أهميتها البالغة وكثرة الحديث عنها فإن الكتب التى تتناولها تناولاً علمياً يدور حول أصل القضية وليس حول بعض التفريعات اللانهائية التى تتشعب عنها نادرة للغاية وهذا ماحدا بى فى هذا الكتاب أن أحاول صنع ذلك.

وفى ذلك الصراع القائم والمعركة الشرسة بين الإسلاميين والعلمانيين أحاول فى هذا الكتاب أن أعمل على إسقاط سلاح ورفع سلاح بديل .

أحاول إسقاط سلاح العنف أياً كان الطرف الذى يرفعه والأشكال المستخدمة فيه خصوصاً ضد المفكرين[1] ورفع سلاح النقد الفكرى الذى أعتقد أنه فى ظل مرحلتنا هذه على وجه الخصوص أشد وأبعد أثراً.

(١) من الأكيد أننى لا أقصد بتلك الصفة بعض التافهين الفارغين الذين يجعلون من السخرية من الإسلام وازدرائه والتهجم والتشنيع على رموزه مهنة للارتزاق.

وإذا أردنا لأمتنا حقيقة امتلاك النصر المنشود، فلابد من إعداد النخبة المسلحة بسلاح العلم والفكر القادرة على الاستيعاب المتعمق لسائر الجوانب الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية العالمية للواقع الذى نعيشه، ولهذا توجهت بإهدائى لهذا الكتاب إلى شباب الحركة الإسلامية.

وأحب أن أنوه أخيراً أننى المسئول الوحيد عن أية اشتباكات أو مشاكل من الممكن أن يثيرها هذا الكتاب وليس أى شخص أو جهة أخرى.

وعلى الله توكلت وإليه أنيب.

محمد إبراهيم مبروك

الجيزة

يناير ٢٠٠٠

ت: ٠١٠/٩٩٤٠١٤٩

ما العلمانية؟

الإشكاليـة الأولى التى تواجه البـاحث فى موضوع العلمـانية هو تعريف ا لـكلمة ذاته وترجـع صعوبة التـعريف إلى مامـر به مفهوم الـعلمانيـة من تطور تاريـخى هذا إضافة إلى تأثر المفهوم بالإنحيازات الأيديولوجية والسياسية التى تحاول تحديد تعريف مصطلح العلمانية بما يتوافق مع غاياتها المستهدفة فى صراعاتها الواقعية.

والتماساً منا للحياد فإننا سنقدم بداية الـتعريفات المعجمية للمصطلح كما جاءت فى أهـم القواميـس الغربيـة على الرغـم من اعتـراضاتنا عـلى الكثـير ماجاء فـى هذه التعريفات وهو الأمر الذى سنناقشه فى مرحلة لاحقة(١).

كلمة «علمـانية» هى ترجمة لكلمـة «سكيولاريزم Secularism » الإنجليزيـة التى لها نظائـرها فى اللغات الأوربية. والكـلمة مـشتقة مـن الـكلمة اللاتينيـة «سَيكولوم Saeculum» وتعنى « العصر» أو «الجيل» أو «القرن». أما فى لاتينية العصور الوسطى (التى تهمنا فى سياق هذا الفصل)، فإن الكـلمة تعنى « العالـم» أو «الدنيا» (فى مقابل الكنـيسة). ويوجد لفـظ لاتينى آخر لـلإشارة إلى العالـم، وهـو «موندوس Mundus» ولفظة «سيكـولوم» مرادفة للكلمة اليـونانية «آيون aeon» والتى تـعنى «العـصر»، أما «مونودس» فهى مـرادفة للكلمة اليونـانية «كوزموسcomos» والتى تعـنى «الكون» (فى مقابل «كيوسchaos» بمعنى «فـوضى). ومن هنا، فإن كـلمة «سَيكولـوم» تؤكد البُعد الزمانى أما «موندوس» فتؤكد البُعد المكانى.

وقد استُخدم المصـطلح «سكيولار secular»، لأول مرة، مع نهاية حـرب الثلاثين عاماً (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح وستفالـيا وبداية ظهور الدولة القومية (أى الدولة

(١) سنعتمد على الدكتور عبدالوهاب المسيري في ذكر تلك التعريفات المعجمية من خلال كتبه:

١ ـ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.

٢ ـ موسوعة العلمانية (لم تنشر بعد).

٣ ـ العلمانية الشاملة (لم ينشر بعد).

العلمانية الحديثة، وهو التاريخ الذى يعتمده كثير من المؤرخين بدايةً لمولد الظاهرة العلمانية فى الغرب. وكان معنى المصطلح فى البداية محدود الدلالة، ولايتسم بأى نوع من أنواع الشمول، إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة وحسب بمعنى «نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية»،أى إلى سلطة الدولة أو الدول التى لاتخضع لسلطة الكنيسة . وفى فرنسا، فى القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة تعنى (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة». أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مُثُل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم «الفلاسفة»(فيلوسوف Philosophes»(ويشار إليهم أيضاً باسم الموسوعيين)، فإن الكلمة كانت تعنى «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة».

ولكن المجال الدلالى للكلمة اتسع، وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب دون أن تصل إلى الشمول الكامل على يد جون هوليوك John Holyooke» (١٨١٧ ـ ١٩٠٦) أول من سك المصطلح بمعناه الحديث وحوَّله إلى أحد أهم المصطلحات فى الخطاب السياسى والاجتماعى والفلسفى الغربى. ولم يكن جون هوليوك، لسوء الحظ، يتسم بكثير من العمق الفلسفى أو التحليلى، ولذا ساهم تعريفه فى تعميق مشكلة العلمانيتين (التى أسلفنا الإشارة إليها) واختلاط الحقل الدلالى. وقد حاول أن يأتى بتعريف تَصورَّ أنه محايد تماماً (ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد » أو «لا أدرى» ت) . فعرَّف العلمانية بأنها « الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدى لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض».

وقد حاول قاموس أكسفورد أن يحصر الحقل الدلالى المتسع لكلمة «علمانية»، فأورد استخدامات عديدة للكلمة لاتعنينا كثيراً، مثل «ينتمى إلى عصر أو مدة زمنية طويلة» أو «يُحتفلَ به مرة كل عصر أو قرن، وفى كل فترة طويلة»، فيُقال : «الألعاب والمسرحيات والعروض العلمانية» بمعنى «الألعاب والعروض التى كانت تُقام فى روما القديمة مرة كل عصر (أو كل مائة وعشرين عاماً) وتستمر لمدة ثلاثة أيام وليال»، ويُقال «قصيدة علمانية» بمعنى «قصيدة تُتلى فى هذه الأعياد». وفى اللغة

العلمية، يُشار إلى «التغيرات العلمانية» باعتبارها التغيرات التى تحدث على فترة زمنية خلال عصور طويلة.

وتُستخدَم كلمة «علمانى» أيضاً للإشارة إلى «أعضاء الكهنوت الذين يعيشون فى الدنيا لا فى عزلة الأديرة» . أو للإشارة إلى «العوام» (وهو استخدام نادر). وهذه الاستخدامات كلها ـ كما أسلفنا ـ لا علاقة لها بكلمة «علمانية» بالمعنى الاصطلاحى الحديث للكلمة، وإن كانت كلها تتضمن فكرة الزمن والدنيا . أما بقية الاستخدامات، فهى تشير إلى عملية التأرجح بين الجزئية والشمولية، دون أن يُسمِّيها المعجم كذلك.

ويورد قاموس أكسفورد التعريفات التالية لمصطلح «علمانية»

١ـ ينتمى للحياة الدنيا وأمورها (ويتميَّز فى ذلك عن حياة الكنيسة والدين) مدنى وعادي وزمنى [ويُلاحظَ ترادف كلمات مثل «مدنى » و«زمنى» و«علمانى»] . والواضح أن الكلمة تحمل هنا مدلولاً سلبياً وحسب، فهى تعنى «غير كهنوتى»و«غير دينى» و«غير مقدَّس».

٢ـ وكانت الكلمة تُطبَّق على الأدب والتاريخ والفن، خصوصاً الموسيقى، ومن ثم على الكُتَّاب والفنانين. وكانت تعنى أيضاً «غير معنى بخدمة الدين» و«غير مُكرسَّ له» و«غير مقدَّس» و«مدنَّس» [مباح]. وتُستخدَم الكلمة أيضاً للإشارة إلى المبانى، و«المبانى العلمانية» هى «المبانى غير المكُرَّسة للأغراض الدينية».

٣ـ أما فى مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات غير الدينية (وأصبحت الكلمة مؤخراً تعنى استبعاد تدريس المواد الدينية فى المعاهد التى ينُفَق عليها من المال العام). ومن هنا، فإن تعبير «مدرسة علمانية» يكون بمعنى «مدرسة تعطى تعليماً غير دينى».

٤ـ ينتمى إلى هذا العالم، الآنى والمرئى، تمييزاً له عن العالم الأزلى والروحى، الآتى وغير المرئى.

٥ـ يهتم بهذا العالم وحسب؛ غير روحى (استخدام نادر).

٦ـ يختص بمذهب العلمانية ويتقبله.

ويُلاحظَ أن التعريفات رقم ١ـ٣ هى تعريفات جزئية للعلمانية، أما التعريفات من ٤ـ٦ فهى تعريفات تميل نحو الشمول.

ولكن حين انتقل قاموس أكسفورد ذاته من كلمة «سكيولار» إلى كلمة «سكيولاريزم secularism»،أى «العلمانية»، فقد عرَّفها تعريفاً شاملاً، باعتبارها «العقيدة التى تذهب إلى أن الأخلاق لابد أن تكون لصالح البشر فى هذه الحياة [الدنيا]، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]». والعلمانى (بالإنجليزية: سكيولاريست secularist) هو المؤمن بذلك. والعلمنة (بالإنجليزية : سكيولارايزيشن secularization) هى تحويل المؤسسات الكنسية والدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمينة، وتعنى كذلك صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدَّسة، ووضع الأخلاق على أسس غير أخلاقية (أى على أسس مادية علمية) وحصر التعليم فى موضوعات علمانية.

أما فى اللغة الفرنسية، فهناك كلمة «لاييك Laique» . وقد انتقلت الكلمة إلى الإنجليزية فى كلمة «ليك laic» بمعنى «خاصة بجمهور المؤمنين» (تمييزاً لهم عن الكهنوت)، ومنهاكلمة «ليتى laity» وهم الكافة (باستثناء رجال الدين)، وكلمة «ليسيزم laicism» بمعنى «النظام العلمانى»، أى «النظام السياسى المتميِّز بإقصاء النفوذ الكهنوتى عن الدولة» (التعريف الجزئى) . واشتق كذلك فعل «ليسايز laicize» بمعنى «أن ينزع الصبغة الكهنوتية» أو «يُعلمن (وخصوصاً المدارس)». و«ليسايزيشن laicization» معناها «نقل كثير من وظائف رجال الدين الكهنوت، كالتعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية إلى خبراء يتم تدريبتهم تدريباً زمنياً لاعلاقة له بالعقائد الدينية التى تستند إلى الإيمان بما وراء الطبيعة، بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية» (تعريف شامل).

والفعل الإنجليزى المشتق عن الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية فى العلمنة (المرتبطة بالثورة الفرنسية) التى أخذت شكلاً حاداً وقاطعاً.

فمؤسسة الكنيسة كانت قوية فى المجتمع الفرنسى الإقطاعى القديم، وكانت امتيازات النبلاء واضحة محدَّدة، كما كان هناك تداخل كبير بين طبقة النبلاء ورجال الدين(وخصوصاً ذوى المراتب الرفيعة)، ولذا كان رد فعل الثوار عنيفاً ومنهجياً يأخذ شكل رفض «النظام القديم» متمثلاً فى الحكومة الملكية المطلقة، ونظام الطبقات السائد، ومؤسسة الكنيسة، وكل الرموز السياسية والدينية القائمة. ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت، وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تُعبَد فيها ربة العقل . كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أى مضمون دينى فى التعليم أو القانون.

وهناك كلمة أخرى وردت فى معاجم اللغة الإنجليزية وهى« دى كريستيانايز de-christianize» أى «ينزع الصبغة المسيحية عن المجتمع» وهو مصطلح محدَّد الدلالة لايصلح إلا للمجتمعات التى تسود فيها المسيحية .

ويُستخدَم مصطلح «علمانى» أحياناً بمعنى «ملحد». ففى كتابات بيتر جاى Peter Gay مؤرخ حركة الاستنارة نجد هذا الترادف. وقد كتب كتابا بعنوان يهودى بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسى A God less Jew : Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis حيث نجد هذا الترادف واضحاً. فالتحليل النفسى يوصف بأنه «علم علمانى، لاعلاقة له بالدين بل معاد له يهدف إلى تحطيمه» وهكذا.

ويستخدم المفكر الفرنسى روزتى كلمة «علمانى» بمعنى «محصور بنطاق الزمان والمكان» ثم يبين التضمينات الفلسفية للمصطلح، بأنه «نزع القداسة عن كل شىء».

ويستخدم جون كين، الاستاذ بجامعة وستمنستر وصاحب سيرة توم بين، مصطلح «مابعدالعلمانى» (بالإنجليزية : بوست سكيولار postsecular) ليشير إلى المجتمعات الغربية التى مرت من خلال العلمانية و«فشلت» العلمانية فيها (فى معظم الأحيان) فى تحقيق وعدها[1].

---

(١) إلى هنا انتهى كلام الدكتور المسيري عن التعريفات الغربية للعلمانية.

ما نذهب إليه فى تعريف العلمانية

أما ما نذهب إليه فى تعريف العلمانية فهو إنها :

الاقتصار على العقل البشرى وخبراته فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

ونحن نستدل على صحة هذا التعريف بنفس طريقة إثبات صحة الفروض العلمية أى بمدى قدرة الفرض على تفسير الظاهرة فيكون تعريفنا صحيحاً إذا كان قادراً على اشتمال الأفكار والفلسفات العلمانية والإقتصار عليها أيضاً، وسنثبت من خلال صفحات الكتاب قدرة تعريفنا على ذلك.

ولقد انتهج العقل الإغريقى هذه الطريقة فى التفكير بوجه خاص ثم سادت الحضارة الغربية بعد ذلك منذ عصر النهضة وحتى الآن. وهذا مايسوقنا إلى دراسة الفكر الإغريقى لنتعرف على الأسس الفكرية للفلسفة الإغريقية التى تمثل المنطلق الأساسى للحضارة الغربية المعاصرة.

من ناحية أخرى فإننا سنعمل على دراسة الزعم الشائع بارتباط الرؤية العلمانية للوجود بالديمقراطية والتقدم العلمى من خلال دراسة موقف أبرز فلاسفة الإغريق من الديمقراطية والأثر الإيجابى أو السلبى لأفكارهم على التقدم العلمى.

لماذا اختص الفكر الإغريقي بالطريقة العلمانية في التفكير؟

العلمانية عندنا هي: الاقتصار على العقل البشرى وخبراته فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

والذى يعنيه هذا التعريف هوإقصاء أى مصادر أخرى غير العقل وخبراته فى إدراك حقائق الأمور، والطريقة التى يجب انتهاجها فى الحياة التى نعيشها.

فكل ما يتعلق بالإجابة عن الأسئلة المصيرية للنفس الإنسانية مثل : لماذا جئنا؟ وإلى أين نمضى؟ وهل الله موجود أم غير موجود؟ وهل لهذه الحياة هدف وغاية؟ وما الذى يجب علينا أن نفعله فى هذه الحياة؟.

كل ذلك يجب الإجابة عليه من خلال العقل وخبراته فقط ومن ثم يتم إقصاء المصادر الأخرى التى تجيب على ذلك مثل الأديان والأساطير والعادات والتقاليد والموروثات الثقافية والحضارية للشعوب.

وهذا هو ما تم بالفعل فى نطاق الفكر الإغريقى على وجه الخصوص فلم يزعم الحكماء البارزون فى الحضارات الأخرى أنهم قد اعتمدوا على عقولهم فقط أو على الناتج العقلى الإنسانى بوجه عام فى إدراكهم للحقائق أو فى إرشاداتهم وتعاليمهم للناس.

فلم يزعم زرادشت فى فارس أو جوتامابوذا فى الهند أو كونفوشيوس فى الصين أنهم يأتون بحكمتهم من خلال الناتج الفكرى للعقل وخبراته، ويقصون المصادر المعرفية الأخرى التى تجيب عن ذلك. فلقد كانوا يرتكنون على الدين بوجه خاص فى استلهام حكمتهم بل وكثير ماكانوا يحددون مهمتهم فى التجديد وإبطال التحريف.

وقد يكون سقراط هو الاستثناء اليونانى الخاص الذى ينحى هذا المنحى بعيداً عن التوجه العلمانى لقومه كما سبين بعد قليل.

أما الحكماء الأنبياء فلسنا بحاجه لتبيان تناقض منحاهم المعرفى مع التوجه العلمانى وقد علمنا عن طريق الدين أن الأنبياء مثل إبراهيم فى العراق وغيرها وإسماعيل فى بلاد العرب ويوسف وموسى فى مصر عليهم السلام جميعاً قد قادوا شعوبهم إلى التوحيد والمعرفة من خلال الوحى قبل مجىء فلاسفة الإغريق بقرون عديدة.

فلم يزعم زرادشت (٦٢٨ ـ ٥٥١ ق . م) أنه أتى بحكمته كنتاج عقلى له أو لمن سبقوه، وإنما أعلن أنه يلبى نداء الله الذى دعاه منذ البداية[١].

وتعاليم زرادشت التى وصلت إلينا فى سبع عشرة ترنيمة تكشف عن أن حماسه وحبه لله وحكمته كانت أموراً مذهلة : فالله عند زرادشت هو السيد المهيمن الحكيم خالق السموات والأرض وهو الأول والآخر والزرادشتيون يحبون العالم ويؤمنون بأن الحياة تعلمنا أن الله هو الموجود الأعظم والأفضل والأسمى من حيث الفضيلة والاستقامة والخير والحياة فى العقيدة الزرادشتية صراع بين الخير والشر ينتصر فيها الخير فى النهاية. وتوزن أفعال الإنسان بعد الموت بميزان فمن رجحت حسناته سيئاته انتقل إلى السماء ومن رجحت سيئاته حسناته ذهب إلى الجحيم حيث ينال العقاب المناسب لجرائمه. بل إن الدين الزرادشتى يحتم على أتباعه خمس صلوات بعدد أقسام اليوم الخميسة.

وللزرادشتية تعاليم اجتماعية فعاله فالعمل هو ملح الحياة لكن خلق الشخصية لايعبر عنه فقط فيما يفعل المرء، ويقوله رجلاً كان أو امرأة بل بأفكارهما، ولابد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة وأن يقهروا الجشع بالرضا والغضب بالصفاء والسكينة والحسد بالصدقات والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام والكذب بالصدق»[٢].

أما جوتاما بوذا الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد فقد أعلن موقفه قائلاً:

---

(١) جفرى بارندر ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب : ص ١١٦.
(٢) المرجع السابق : ص ١٢١.

«سمعت صـوتاً بداخلي يقـول بقوة: نعم فى الكـون حق أيها الناسـك، هناك حق لاريب فيه، جاهد نفسك حتى تناله»[١].

ولفظ بوذا نفسه يـعنى الواحد المتيقظ وأعلن بوذا أنـه ليس إلا واحداً من البوذات السابقين»[٢].

ويسجل التراث البواذى أسماء مالايقل عـن ٢٤ بوذياً سبقوا بوذاجوتاما، وقد ظل فترة من الوقت يعمل جاهداً فى السعى وراء الحـقيقة الروحية من خلال منهج الزهد حتى اقـترب كثيراً مـن الموت، ولكنـه كما أخبر بـعد ذلك أنه بعـد ليلة مـن الصراع الروحى أمـكنه أن يتـغلب على جـميع العـوامل الشريرة الـتى تربط الـناس فى رأى البوذيـة بهذا العـالم الفانى الـناقص، وهكـذا استيقظ بـوذا ودخل فى نطـاق الوجود الأزلى المـتعالى(لاحـظ أن الحقيقـة هنا لاتأتـى بطريقـة تراكميـة كما هو حـادث فى التراث الفـكرى العلمانـى، وإنما هى حالة يقـظة) ثم كرس الفتـرة الزمانية من حـياته الفانية لإعلان الحقيقة الأزلية التى أيقظته[٣].

والشيطان دائماً يطارد بـوذا لكنه ينتصر عليه دائماً أيضاً. وكانـت تعاليم بوذا توجه إلى كل الناس بغير استثناء سواء كانوا من علية القوم أو من أراذلهم؛ وكان يتم التعبير عنهـا بألفاظ يسـيرة المعنى حـتى لأبسط النـاس، وذلك على خلاف تـعاليم البـراهمة وغيرهم من فلاسفة الهند القديمة . والقواعد الأخلاقية الخمس الأساسية فى البوذية «يمكن ترجمتها على الوجه التالى:

«أتعهد بالإحجـام عن إلحاق أى أذى بالكائنات الحية وأن لا آخذ شيـئاً لايعطى لى وبـأن امتـنع عـن الممـارسـات الجنـسيـة اللاأخـلاقيـة وعـن الكـذب وتنـاول الخمـر والمخدرات التى تذهب العقل»[٤].

---

(١) المرجع السابق : ص ٢١٩ بالهامش.

(٢) فلسفة الشعوب الشرقية.

(٣) جفرى بارندر ـ المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص ٢١٩.

(٤) المرجع السابق : ص ٢٢٦.

ويقال إن أول موعظة ألقاها بوذا عن الحقيقة الخالدة كانت فى الهواء الطلق تحت شجرة الزيتون[١].

وعلى الرغم من النزعة العقلية لدى كونفوشيوس (٥١١ ـ ٤٧٩ ق. م) فإنه ـ حسب ماهو متاح من وثائق ـ يرشد تلاميذه إلى دراسة كتاب «الوثائق التاريخية» وهو مجموعة من السجلات التى تتعلق أساساً بأسرة تشو الغربية (من أهم الأسر الحاكمة فى التاريخ الصينى التى أرشد كونفوشيوس بحذو تقاليدها فى الحكم) وإن لم تكن مقصورة عليهم و«كتاب الأغانى» الذى يحتوى ضمن أشياء أخرى على ترانيم شعائرية لملوك أسرة تشو الأول. وقد رأى كونفوشيوس فى استعادة القيم والممارسات المعروفة فى هذا العصر الذهبى للحكم الإمبراطورى الصينى الإجابة السياسية على مشكلات دولة المدينة ولجأ إلى نصوص الكتابين السابقين باعتبارهما سلطته المرجعية[٢].

ومع ذلك فقد كان سيىء الظن جداً بغالبية الأرستقراطيين الذين كان يقصدهم بقوله :«من الصعب أن نتوقع أى شيء من أناس يمتلئون من الطعام طوال اليوم فى حين أنهم لايستعملون عقولهم فى أى سبيل على الإطلاق، بل إن المقامرين يفعلون شيئاً، وفى هذه المرتبة هم خير من هؤلاء الكسالى»[٣].

ولم يكتف كونفوشيوس بذلك بل غير استعمال كلمة نبيل ذاتها تمام التغيير «إذ أكد أن أى رجل يمكن أن يكون نبيلاً بعيداً عن الأنانية وعادلاً وشفيقاً، ومن ناحية

---

(١) ويربط هؤلاء بين ذلك وبين الآية الكريمة ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ﴾ على أساس أن التين رمزا لجوتامابوذا والزيتون رمزٌ لعيسى عليه السلام وطور سنين لموسى وأن تقديم التين على الزيتون إشارة إلى أن ظهور بوذا كان قبل ظهور عيسي. راجع فى ذلك كله الاستاذ حامد عبدالقادر فى كتابه «بوذا الأكبر» ص ٥٤ ـ٥٧.

(٢) جفرى بارندر ـ معتقدات الشعوب القديمة : ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

(٣) هـ . ج . كريل ـ الفكر الصينى : ص ٤٣.

أخرى أكد أنه لايمكن اعتبار الإنسان نبيلاً على أساس المنبت لقد كان هذا وحده موضوع سلوك وشخصية»(١).

وعلى الرغم مما يقوله الرواة عن تجنب كونفوشيوس للمواضيع الدينية فإن «هناك فقرات عديدة يتحدث فيها كونفوشيوس عن السماء الإله الأساسى عند الصينيين ويبدو أنه أحس فى الحقيقة بأنه قد عهدت إليه السماء شفاءه علل العالم الصينى وكان أمله أن السماء لاترضى له أن يخفق، وقد أضاف ذات مرة عندما صاح يائساً من أنه لم يكن هناك من أحد يفهمه:

«ولكن السماء تفهمنى»(٢).

هكذا نرى فى النهاية أن كونفوشيوس على الرغم من عقلانية تعاليمه لم يعمل على إقصاء الدين والموروثات الثقافية من مصادره المعرفية وإن اختلفت توجهاته عن النظرة التقليدية لهما.

وسقراط (٤٦٩ ـ٣٩٩ ق . م) كان «يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية؛ وأن الله أقامه مؤدباً عمومياً مجانياً يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدى هذه الرسالة الإلهية»(٣).

واتهم أمام قضاء أثينا بأنه «ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب»(٤).

وكانت من أهم تهمه أيضاً «ذلك الصوت الذى كان سقراط يقول: إنه يسمعه فى نفسه ينهاها كلما اعتزم فعلاً ضاراً به وهو لايدرى ولأن يسميه بالروح الإلهى ولاينسبه لإله معين أى من آلهة الإغريق».

وينبىء سقراط المحكمة «بأن الواجب يقضى عليه بأن يلبى الأمر الإلهى بالبحث فى دخيلة نفسه، وفى الآخرين حتى ولو كان فى ذلك يخاطر بعداوة الدولة.. ويصف

(١) المرجع السابق : ص ٤٥.
(٢) المرجع السابق : ص ٥٥.
(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (النهضة المصرية) : ص ٥١.
(٤) المرجع السابق: ص ٥٥.

بعد ذلك نفسه بأنه داعية ونذير للدولة، ويتحدث عن صوت داخلى يوجهه على الدوام»(١).

ما أردت قوله من كل ما سبق هو أن طريقة التفكير العلمانى التى تقتصر على العقل وخبراته فى الإدراك المعرفى، وتُقصى المصادر المعرفية الأخرى هى وجهة انتهجها الفكر الإغريقى بوجه خاص على خلاف الحضارات الأخرى التى كانت تعتمد على الدين أو الموروثات الثقافية أو كليهما بجانب الإدراك العقلى.

ولكن هناك أمراً آخر على أهمية بالغة أردت الإشارة إليه من سردى السابق للرؤى المعرفية والعقائدية لأبرز حكماء الحضارات القديمة هذا الأمر هو أنه لاتوجد أدلة قاطعة تستطيع أن تنفى احتمال أن هؤلاء الحكماء العظام كانوا أنبياءً.

وقبل أن تقطب تفغر الأفواه عجباً أريد أن أنوه إننى لا أذهب فى ذلك إلى أكثر من الاحتمال، وذلك لانعدام الأدلة القاطعة التى تنفى ذلك، ومع المزيد من التأمل والتمهل فى التفكير نجد التالى:

أن هؤلاء الحكماء أعلنوا جميعاً أن هاتفاً إلهيا هو الذى دعاهم إلى هذه الرسالة (أو ماشابه ذلك) وأنهم ينفذون إرادة السماء .

إن التعاليم الأخلاقية الأساسية لهؤلاء الحكماء تكاد تكون واحدة وقبل كل ذلك أما ما يعترضنا من بعض الخلافات العقائدية بين عقائد هؤلاء الحكماء وبين ماحدثنا به الإسلام عن عقائد الأنبياء فيمكن تفسيره وفق الحقائق التالية:

أن العقيدة الإسلامية تذهب إلى تطابق عقائد الديانتين اليهوديةوالمسيحية فى أصولها الأولى معها وأن مرجع الخلاف الواقع يعود إلى ماحدث من أنحراف فى الديانتين بعد ذلك.

أن حقيقة العقائد الصحيحة لهؤلاء الحكماء أمر يكاد يكون من المستحيل الوصول إليه، ومن ثم فإن الخطأ العلمى اعتبار ماهو معروف الآن عن عقائدهم هو الأمر

---

(١) بريز اندرسل حكمة الغرب عالم المعرفة(الكويت) ت:ج ١ ص١٠٢.

الصحيح وعلى ذلك فإنه من التعسف الشديد الذهاب إلى استحالة احتمال كون هؤلاء الحكماء أنبياء بالمنظور الإسلامى للأنبياء.

أن مجرد معرفة تاريخ حياة هؤلاء الحكماء على وجه اليقين أمر شديد الصعوبة أمامعرفة حقيقة عقائدهم فهو ضرب من ضروب المستحيل.

يقول جفرى بارندر[1] عن زرادشت:

«قيل أن زرادشت قد مارس نشاطه فى شمال شرق إيران ويؤرخ له من الناحية التقليدية بـ (٦٢٨ ـ ٥٥١ ق. م) والواقع أنه ربما عاش فى فترة مبكرة عن ذلك التايخ ونحن لانعرف عن تفاصيل حياته إلا أقل القليل».

ويقول [2] عن مصادر ديانته:

«الكتاب المقدس عند الزرادشتيين هو الأبستاق وليس من المرجح أن يكون قد تم تدوينه قبل القرن الخامس الهجرى لكن جزءاً من مادة هذا الكتاب يرجع إلى ما قبل هذا التاريخ بفترة طويلة وربما يرجع لما قبل الحقبة الزرادشتية ولسوء الطالع لم ينج الأبستاق كله من تخريب الزمن».

أما جوتاما بوذا تؤرخ كتب التقاليد البوذية لولادته فى سنة ٦٢٣ ق. م بينما يذهب الكثير من العلماء من حوالى سنة ٥٦٠ إلى ٤٨٠ ق. م[3].

أما عن مذهبه فيقول عنه . هـ. ج. كريل[4]:«ويختلف العلماء حتى فيما يتصل بأسس تعاليمه. وكل مانستطيع أن نفعله هو أن نشق طريقنا بعناية وسط تلك الأجزاء من التعاليم التقليدية التى يبدو أن غالبيتهم قد تقبلوها على أنها صحيحة».

ويقول هـ. ج . كريل[5] عن كونفوشيوس:

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب :ص ١١٦.
(٢) المرجع السابق : ص ١١٧،١١٨
(٣) هـ. ج . كريل ـ الفكر الصينى :ص ٢٣٠
(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.
(٥) الفكر الصينى :ص ٤٢ وانظر أيضاً كريل. كونفوشيوس «الرجل والأسطورة» :ص٧ـ١١، ٢٩١ـ ٢٩٤

«مما يصعب محاولتنا فهم كونفوشيوس هو ضخامة الأساطير والأحاديث المنقولة التى تجمعت حول اسمه طوال القرون حتى صار من الصعب أن نعرف الحقيقة وتنبعث مثل هذه التعقيدات إن لم نقل التصريفات عن عاملين اثنين مختلفين تمام الاختلاف فمن ناحيته يلاحظ أن المؤمنين به رغبوا فى أن يمجدوه، ومن ثم قاموا بتلك الأعمال المخلصة مثل وضع تاريخ دقيق لتسلسل نسبه يرجعه إلى الأباطرة. ومن ناحية أخرى فقد عمل أولئك الذين كانوا يرون أن مصالحهم مهددة من جانب هذا المفكر الثائر على إحباط هجماته على الامتيازات الحصينة بتحريف وتمويه ماكان عليه أن يقوله، وقد نجحوا فى ذلك نجاحاً جزئياً، ومن ثم فإن سبيلنا الآن الوحيد هو أن نتغاضى تماماً عن القصة التقليدية عن حياته وعن فكره وأن نثق فقط فى الأدلة القليلة التى يمكن انتزاعها من الوثائق التى يمكن إقامة الدليل على أنها قديمة ويمكن الاعتماد عليها».

وبالنسبة لسقراط فيقول بريتر اندرسل عن حياته:

«إنه ربماكان الفيلسوف الوحيد الذى يعرف الجميع اسمه على الأقل على أننا لانعرف عن حياته الكثير»[1].

ويقول عنه الأستاذ يوسف كرم: «إذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آراءه (وهو لم يعن بالكتابة قط) اعترضنا تضارب الروايات، وتباين المذاهب الصادرة عنه»[2].

أما الحديث عن كون محاولات أفلاطون معبرة عن آرائه فيقول الدكتور فؤاد زكريا فى تصدير لكتاب بريتراندرسل (حكمة الغرب) :«يختلف كثير من مؤرخى الفلسفة مع رسل فى رأيه القائل أن سقراط كان صاحب نظرية المثل أو الصور، وأن محاورات أفلاطون التى كان سقراط هوالمتحدث الرئيسى فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل»[3].

---

(١) حكمة الغرب : ج ١ ص : ١٠٢.
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٥٠.
(٣) حكمة الغرب ': ص ١٣.

وفي الحقيقة فإن الشرح التوضيحي الذي يقولهكريل عما حدث عن حقيقة حياة كونفوشيوس وفكره يمكن تعميمه بالنسبة لكل هؤلاء الحكماء بل قد يعجب القراء أن معظم هذا الكلام ينطبق أيضاً على العديد من الأنبياء مثل إبراهيم وموسى بل والمسيح نفسه من وجهة نظر العلماء الغربيين، والشخص من أصحاب العقائد الكبرى فى العالم الذى يثق العلماء فى حقيقة وجوده والقصة الحقيقية لحياته والكتاب المقدس المنقول عنه هو النبى محمد ﷺ.

فإذا طبقنا على سبيل المثال: ماحدث من تحريف من وجهة النظر الإسلامية فى العقيدة المسيحية على الفوارق العقائدية بين الزرادشتية والإسلام لربما وجدنا أن المسافة بين العقيدة الزراد شيتة والإسلام قد تقارب المسافة بين العقيدة المسيحية والإسلام.

ففى المسيحية قد تحول الإله الواحد إلى ثالوث والنبى إلى إله والأم إلى إلهة أيضاً وقتل الإله على الصليب من أجل افتداء البشر هذا غير الأيقونات والعشاء الربانى وباقى مسائل الكهنوت.وفى الزرادشتية فإن الفارق العقائدى الأكبر بينها وبين الإسلام هو تحول الشيطان إلى إله (وإن كان أقل قوة من الله العظيم القدير عندهم) ومسألة النار المقدسة.

أما مسألة الخلاف فى الشرائع بين تعاليم هؤلاء الحكماء وتعاليم الديانات السماوية التى يعترف بها الإسلام فهو أمر يخضع لاختلاف الظروف التاريخية التى نشأت فيها هذه المذاهب كماهو واقع بين شرائع الديانات السماوية نفسها.

لماذا مضيت فى هذا الحديث الطويل بعض الشيء عن عدم وجود أدلة يقينية يمكنها نفى احتمال أن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياءً؟.

الدافع وراء ذلك هو أنه فى الصراع الفكرى المحتدم بين الدينيين والعلمانيين ينقد العلمانيون موقف خصومهم الدينيين بدعوى فحواها:

أنه لو كان الدين حقيقة فكيف يمكن تفسير كل هذا التناقض بين الأديان؛ وإذا كان أهل الشرق الأوسط يؤمنون بأن إلههم قد دفع إليهم بالعديد من الأنبياء

لهدايتهم فكيف من الممكـن أن يترك أهل الحضارات الأخرى دون أنبياء ومن ثم دون هداية؟

واعتقد أننا قد أجبنا فى الصفحات السابقة عن ذلك.

ولكن قد يثور هنا تساؤل هو:

إذا صح الغرض بأن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياء» فأين أتباعهم من الموحدين فليس من المعقول ألا يبقى بعدهم أحد على التوحيد.

يمكنـنا أن نجيب على ذلـك بأن المنطقى أن يـكون هؤلاء الأتباع هم الأقـوام الذين سارعوا إلى الدخول فى الإسلام فى أول انتشاره.

ومثالهم فى ذلك الآرينيين من المـسيحيين (أتباع) القديس آريوس (٢٥٦ ـ٣٣٦م) الذى كان متهمـاً بأنه لايقر بغير إله واحد، ويـقول عنه القديس هيليـردى بواتييه «إنه يقـر بأنه لايوجـد سوى إله واحـد وهو وحده الحق حـتى يمـنع ابن الرب أن يـكون رباً»[1] حيث يعلق الفيلسوف رجاء جارودى عن ذلك بقوله :«هذه المناقشة اللاهوتية تتيح لنا فقط أن نفهم لماذا كان انضواء هؤلاء الآرينيين (أتباع أريوس) فى ظل الإسلام سريعا جداً فقد اعتـنقوه عندما ظهر، وهو الذى قام على أساس رفـض ألوهية عيسى واتخذ من هـذا الرفض نقطة مركزيـة فى جداله مع الكنـيسة فى فلسطيـن وفى سائر البلاد التـى كانت يوجد فيـها الآرينسيون أوماشـابهها (من النـشاطرة والبريسـليين... إلخ) فالوحدانية فى الإسـلام ولدى الآرينيين تنفى الثالوث كما تمـت صياغته فى لغة الثقافة الإغريقية فى نيفيه»[2].

(١) نقلا عن رجاء جارودى ـ فلسطين أرض الرسالات الإلهية :ص ١٨٢.
(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

تناقض عقائد الإغريق مع الأخلاق والعقلانية

والتناقض بين الدين والعقلانية يجد جذوره في ا لحضارة الإغريقية القديمة التي تعتبر الحضارة الغربية امتدادا طبيعياً لها، فلم يكن بالديانة الإغريقية المستمدة من الأساطير الإغريقية القديمة مايغري العقول اليونانية الكبيرة إلى الإنصات إليها، فالصورة التي رسمها هوميروس مثلاً للآلهة اليونانية في الألياذة تجعلهم ذوي طبيعة محدودة«لقد أطلق الباحثون على قصائد هوميروس اسم إنجيل الإغريق وهي إن لم تكن كذلك فقد كانت مسئولة أكثر من أي عامل فردي عن تثبيت وتدعيم صورة الآلهة الشبيهة بالبشر في أذهان الناس. غيرأنه من الأهمية بمكان أن نتذكر أن هناك قوة القدر التي تعني أن زيوس (كبير آلهة اليونان) قد يستطيع تحدي القدر لكن من الخير له ألا يفعل»(1).

بل لقد كان راسخاً في تصور اليونان في عصورهم المبكرة أن هناك تزاوجاً ومعاشرة بين بعض الآلهة بما فيهم زيوس وبين بعض البشر فالتداخل بين البشرت والآلهة لديهم كبير جداً إلى الحد الذي «تجد فيه البشر والآلهة يكادون أن يقتربوا من التساوي بل وترجح فيه كفة البشر عن الآلهة أحياناً»(2).

وفي ملحمة الأوديسة تجد الإلهة أثينا تتغزل في البطل اليوناني أديسوس فتقول: «إنك تفوق البشر والآلهة مكراً ودهاءً وكلانا يتقن الكذب الذي ينفع ولايضر.

فأنت بين البشر أرجحهم عقلاً وأوضحهم لسانا، وأنا بين الآلهة أكثرهم وأخصبهم خيالاً».

وماتذكره الأساطير من أفعال غير محترمة لتلك الآلهة ماكان ليجعلها جديرة بالاحترام بله التقديس فالسطو والخطف والاغتصاب والخيانة هي أمور لصيقة بها

---

(1) المعتقدات الدينية لدى الشعوب : مجموعة من الكتاب تحت إشراف جفري بارندر ترجمة إمام عبدالفتاح: سلسلة عالم المعرفة ص ٦٨.

(2) دكتور لطفي عبدالوهاب يحيي: الأسطورة في مأساة أوديب ملكاً بحث منشور بمجلة عالم الفكر. عدد ديسمبر ١٩٨٦.

وهو الأمر الذى كان له انعكاسه على الضمير الإنثرابوجى الغربى، فاسم القارة نفسه (أوروبا) مأخوذ عن ايروبا ابنة ملك مدينة صور التى رآها زيوس (كبير الآلهة لديهم الذى لاتنتهى فضائحه) فهام بها حباً، ولكى يفوز بها تقمص شكل ثور وديع وراح يقفز حولها، وهى تمشى على الساحل وع الفينيقى حتى تمكن من إغرائها بالركوب فوق ظهره وقفز فى الماء حاملاً حبيبته إلى كيريت، وهناك أنجب منهاثلاث ذكور وبلوتو (إله العالم السفلى) يختطف الإلهة كورى ويغتصبها فى مملكته تحت الأرض.

وأفروديت (إلهة الحب) تخون زوجها هيفاستوسى (إله النار) مع الإله أزيس (إله الحرب) . فيصنع هيفاستوس شبكة من حديد، ويلقيها عليهما ليضبطهما متلبسين وكان يُضَم إلى مصاف الآلهة العديد من الأباطرة والملوك والقادة مثل الإسكندر الأكبر وهو الأمر الذى تعلمته روما من اليونان فضم مجمع آلهتها الإمبراطور أغسطس إليه (وهو اكتافيو الذى هزم القائد مارك أنطونيو عاشق كليوباترا فى معركة اكتيوم) وأنطونيو نفسه أصبح أوزوريس إله المصريين حتى أن فسبازيان أحد قادة روما الشهيرين بالدعابة عندما شعر بسكرات الموت تقترب صاح:«آه ياعزيزى واأسفاه أظن أننى صائر إلى أن أكون إلهاً»(١).

فآلهة الأولمب أدنى من أن تكون محل قداسة واحترام وإلهام لدى عقول فلاسفة الإغريق.

فلأن حضارة الإغريق حضارة بدائية جداً مقارنة بالحضارات الأخرى، حيث يمكن التأريخ له بحوالى ١٥٠٠ سنة قبل الميلاد على أفضل الأحوال يقول بريترأندرسل: «إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى حضارات العالم الأخرى. إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين»(٢) لذا «فالألهة اليونانية القديمة لم تكن قط مفارقة أو متجاوزة، وظلت الوثنية اليونانية

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب :ص ١٠٤.
(٢) حكمة الغرب :ج ١ ص ٢٢.

بدائية لأقصى حد لاتعرف أى تجديد . وظلت الآلهة متساوية كل إله يمثل عنصراً طبيعياً دون الوصول إلى درجة أعلى من التجريد والتوحيد.. تظهر بدائية المنظومة الوثنية فى أن الآلهة لم ترسل للإنسان أى نظم أخلاقية متجاوزة لعالم الصيرورة»(١).

وكما يقول بريتراندرسل :«فإن مجمع الآلهة فى جبل الأولمب فهو حشد صاحب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية، والعقيدة الدينية كما تبدو فى ملحمتى هوميروس تكاد تكون بلافاعلية»(٢).

ويتحدث الأستاذ يوسف كرم عن آلهة الأولمب فيقول:«نحن هنا فى أحط دركات التشبيه وبإزاء أوقح أشكال الاستهتار . نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم والمبادىء الخلقية مقلوبة رأساً على عقب»(٣).

وهكذا هاجم فلاسفة المدرسة الأيونية (أول مدرسة فلسفية إغريقية) المعتقدات الدينية الإغريقية فهاجم اكزينوفان(٥٧٠ ـ٤٨٠ ق.م) النزعة التشبيهية تشبيه الآلهة بالبشر) زاعماً أن الثيران يمكن أن تصنع لنفسها أصناماً مماثلة من الثيران كما تصنع الأسود أصناماً للأسود . كذلك أنكر انكساجوراس ألوهية الشمس وذهب إلى أنها حجر أحمر ملتهب أكبر حجماً من جبل البليونيز (شبه جزيرة المورة) (٤).

أما ثاوافر اسطوس الفيلسوف اليونانى الذى خلف أستاذه أرسطو فى زعامة المدرسة الأرسطية فإنه يذكر المعتقدات الإغريقية متهكماً وهو يقول:«ومن الخير أن نتذكر أن القائد العسكرى ورجل الدولة الأثينى بعد موت بركليس واسمه نكياس فقد جيشين عام ٤١٢ ق . م لأن عرافين نصحاه أن ينتظر بعد خسوف القمر فى ٢٧ أغسطس ثلاث مرات تسعة أيام»(٥).

ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصيل فى الفلسفة الإغريقية أى تيار الفلاسفة الذين نشأوابين أناس يعتقدون بالعقيدة الأوليمبية، ومن ثم كان رفضهم لها وهو تيار

(١) عبدالوهاب المسيرى ـ موسوعة العلمانية ـ تاريخ الفكر العلمانى فى الغرب :ص ٣.
(٢) حكمة الغرب :ج١ ص: ٢٧.
(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣،٤.
(٤) جفرى بارندر المعتقدات الدينية لدى الشعوب : ص ٧٦.
(٥) المرجع السابق :ص ٨١.

لأيونيين والإيليين وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريين. بخلاف تيار ضئيل لم ينعكس تأثيره كثيرا على الفلسفة الغربية الحديثة وهو ها التيار الصوفى للديانة الصوفية والذى يمثلها بوجه خاص الفيثاغورثيون.

بهذه الطريقة فى التفكير المجرد حاول طاليس أول الفلاسفة الإغريق المعروفين إرجاع مبدأ الأشياء جميعاً إلى الماء، أما انكسيمندر فقد أطلق على المادة الأصلية للأشياء اسم (اللامحدود) أى أنها تجمع لانهائى للمادة يمتد فى كل الاتجاهات، ومن هذا الأصل ينشأ العالم وإليه سيعود آخر الأمر»[1].

أما انكسيمندر فقد اعتقد أن هذه المادة الأساسية هى الهواء

وأهم فلاسفة المدرسة الأيونية هو هر قليطس (٥٣٦ ـ ٤٧٠) (وإن كان ينتمى إلى مدينة أفسوس) وعلى الرغم من إنه كان جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاًكما سنبين فيما بعد إلا أنه كانت له فكرتان من أهم الأفكار تأثيراً فى الفلسفة الحديثة.

الأولى : هى فكرة الصيرورة الدائمة والتى تتمثل فى صورتين أولاهما جريان الماء حيث يقول : أنت لاتنزل النهر الواحد مرتين فإن مياها جديدة تجرى من حولك أبداً» والصورة الأخرى هى اضطرام النار فهى عنده المبدأ الأول الذى تصدر عنه الأشياء وإليه تعود[2].

وبهذا المعنى «أنكر هرقليطس أى ثبات أو خلود وأكد أن الكون متغير متحول دائما فلا شيء يدوم على حال معين لحظتين متتابعتين. فالصيرورة أو التغير الدائم هو الحقيقة الواحدة»[3].

وينسب مؤرخو الفلسفة فكرة التوحدين الأضداد إلى هرقليطس (وهى الفكرة ذات الأثر الخطير فى الفلسفة الجدلية لدى هيجل وماركس) . فقد كان يرى أن الواحد هو الآخر وأن الأضداد تنسجم فى وحدة واحدة، وكما جاء فى عبارته فإن الطريق الصاعد هو نفسه الطريق النازل» وكذلك «الخير والشر واحد» ومن هنا

(١) بريتراندرسل ـ حكمة الغرب : ج ١ ص ٣٥.
(٢) المرجع السابق : ص ٣٦
(٣) د. عبدالوهاب السيرى ـ موسوعة العلمانية (مرجع سابق) :ص ٣.

وسواء كان قصد ذلك هرقليطس أو لم يقصد فإنه قدم بأفكاره نواة للفكر السوفسطائي.

وقد ذهب هرقليطس إلى أن أصل الكون هو النار (المبدأ الواحد) والكون موجود منذ الأزل لم يخلقه إله أو بشر إنما نشأ بذاته فلكل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود. ولكن النار هي فى الواقع محاولته فى التعبير عن فكرة التغير حسب نمط. فالنار تتغير ولكنها ثابتة وهي محركة للأشياء الأخرى ولاتتغير هي . ولذا فقد قال هرقليطس أن النار هى الإله «الإله نهار وليل شتاء وصيف حرب وسلم وفرة وقلة» . ولكنه (مثل النار) يأخذ أشكالاً مختلفة . والإله غير مكترث بالبشر، وبأفكار الإنسان الخاصة بالعدل والشر والخير. فالإله فى واقع الأمر هو العملية الكونية التى ليس لها مضمون إنسانى أخلاقى.

ويمكن القول أن مانراه هنا هو الظهور التدريجى لفكرة الحتمية التاريخية بل والقانون الطبيعى الذى تخضع له كل الظواهر (الطبيعة والإنسان) . وهى الفكرة التى أصبحت محورية فى الحضارة الغربية الحديثة . والنفس الإنسانية ليست منفصلة مستقلة عن الحياة العامة الكونية التى تغمر الوجود وتتغلغل فى أجزائه وأنحائه [١].

ومن أهم الفلاسفة الإيليين (نسبة إلى إيليا التى بناها الأيونيون بعد هروبهم من الفرس) بارمنيدس الذى رأى الثبات فى الوجود وهاجم أفكار هرقليطس، وكانت من أهم أفكاره «أن ماهو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد» وأن «الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً، ولامخرج من هذه الفكرة أبداً»[٢].

ثم جاء ديمقريطس (٤٧٠ ـ ٣٦١ ق. م) فمضى بالمذهب الآلى إلى حده الأقصى ووضعه فى صيغته النهائية فقال: إن كل شيء امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الإنسانية من ذلك بل ولم يستثن الآلهة التى اعتقد بها فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالبشر إلاأن تركيبهم أدق فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير، ولكنهم لايخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام أى للفساد بعد الكون

(١) د. عبدالوهاب المسيرى ـ موسوعة العلمانية تاريخ الفكر العلمانى فى الغرب ص ٤ .
(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية :ص٣٠.

واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون آية غائيـة أو علة خارجة عن الجواهـر مثل المحبة والكـراهية ودون أية علة باطـنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أية كيفية(١).

السوفسطائيون

وبظهور السوفسطائيين تبدو الملامح الأولى للـمفاهيم البراجمانية والمابعد حداثية المعاصـرة فأنكروا الحـق والباطل والخـير والشر والـعدل والظلـم وسخروا قدرتـهم الجدليـة فى إثبات الـشىء ونقيـضه على السـواء وإيراد الحجج الخـلابة فى مخـتلف المسائل والمواقف «فلايوجد شيء هو واحـد في ذاته وبذاته، ولايوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط ... لأن كل شيء فى تحول مستمر»(٢).

والإنسان «هـو مقياس الأشـياء جميـعاً » كما قـال بروتاغوراس أهـم فلا سفتـهم (وهى العبارة التى استند عليه شيلر البـراجماتى فى مذهبه بعد ذلك) والعلم ليس إلا وسيلة لجـر المنافع، وليس هنـاك مايسمى حقـاً إلا فى وقت معين وظروف مـعينة (او هكذا فإن رأى كل إنسان صحيح بالنسبة إلية، ولايمكن البت فى الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة فلاعجب إذن أن نجد السوفـسطائى تراسيما خوس يعرِّف العدالة بأنها مصلحة الأقوى»(٣).

وفى تلخـيص رائع لهذا المذهـب فى صيغة معاصـرة يقول الدكتور عـبدالوهاب المسيرى (٤): « لقد أنكـر السوفسطائيـون أى حقيقة كلية نـهائية متجاوزة لحـواسنا فلا يوجـد ما يسـمى «روح العالـم» أو «العقـل الكلـى» خلف الـظواهر المتـغيرة، والـتى ندركها مـن خلال حواسنا. والمعـرفة مستحيـلة فلا شيء موجود وإن وجـد شيء فلا يمكـن أن يعرف، فلا توجد مـعرفة مستـقلة وإذا أمكن أن يـعرف فلا يمكن إيـصاله للغير. فلكل إنسان حبيس حـواس، والحواس تختلف عند الأشخاص، وإذا كان لايو

---

(١) المرجع السابق :ص ٤٠

(٢) المرجع السابق : ص ٤٧

(٣) بربتراندرسل بحكمة الغرب :ج ١ ص ٩٢.

(٤)موسوعة العلمانية ـ تاريخ الفكر العلمانى : ص ٥.

جد معرفة مشتركة فلا توجد بالتالى قوانين أخلاقية خارجة يخضع لها الناس جميعاً. ولايوجد معرفة مشتركة فلاتوجد بالتالى قوانين أخلاقية خارجة يخضع لها الناس جميعاً ولايوجد قانون عام مؤسس على العدالة، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذى يفهمه الناس. فالقوانين من اختراع الضعفاء ليخضعوا بها الأقوياء (أرى أن العبارة يتشلونه: المؤلف) ولذا فإنه يحق للإنسان القوى أن يخرج على القانون إن استطاع ذلك والدافع الأساسى بسلوك الإنسان هو الأنانية، وإذا أصبح الإنسان خيراً فهذا ليس بسبب خير أو شر مفطور فيه، وإنما بسبب عملية التنشئة الاجتماعية والفكرية والمجتمع فى حالة صراع دائم يسود فيه منطق البقاء للأصلح. أى أنهم نجحوا فى دفع كل المقومات المادية إلى نتائجها المنطقية العدمية».

ولقد أطلنا قليلا فى شرح هذا المذهب نظراً للتوافق الكبير بينه وبين الكثير من الأفكار الفلسفية الغربية المعاصرة.

أفلاطون

ويمكن تلخيص فلسفة أفلاطون فيما يلى[1]:

١ـ العالم كما يبدو لحواسنا غير حقيقى، فعالم الحس المتغيِّر، عالم الكثرة والتنوع فى الأفعال والمواقف والأشخاص، عالم لاوجود حقيقى له، وهو مقيد بالزمان والمكان فهو مجرد ظل.

٢ـ العالم الحسى هو ظل عالم المُثُل الكاملة والأفكار، ويمكن رده بأسره إلى هذا المبدأ الواحد، وهو عالم متجرد من الزمان والمكان غير مرئى، ولكنه عالم مفهوم معقول لايدركه إلا العقل توجد فيه الأفكار المثالية المجردة الثابتة المستقلة عن إدراكنا (ويقال لها لوجوس أو الحكمة الإلهية أو عقل الإله).

٣ـ رُتبت المُثُل بشكل هرمى، ويوجد أعلى الهرم فكرة الخير.

٤ـ الإله إله محدود، فهو لم يخلق الكون من العدم وإنما قام بتنظيمه وحسب. فقد حوَّل الفوضى (كيوس chaos) إلى نظام (كوزموس cosmos) حسب الأشكال

(١) يراجع فى ذلك د. عبد الوهاب المسيرى ـ موسوعة العلمانية: ص ١١.

أو الأنماط الأزلية (باليونانية: بـاراديجما paradeigam) وهذه الأشكال هـى أداة الخلق التـى استخدمها الإلـه وهى الشكل الأعلـى الذى تنجذب إليـه كل الأشياء (وهذه الفكرة ستصبح الفكرة المحورية فى كل الفلسفات ذات النزعة الأفلاطونية مثل الأفلاطونية الحديثة).

٥ـ الإله هو المحـرك الأول، ولكنه ليـس بكيان مفـارق، فهو روح العـالم (باللاتيـنية: أنيموس موندى animus mundi) الواحدة التى تـتخلل ثنايا الوجـود، وهو القوة الكامنة فى المادة المحركة لها، وروح الإنـسان هى جزء من هذه الروح الكونية أو الفعل الإلهى الكونى.

٦ـ ينتج عن هذا أن التعلم هو عملية تذكر للأشياء التى عرفتها الروح قبل أن تحل فى الجسد، أى الأشكال المثالية.

٧ـ لأن المبدأ الـواحد كامن فـينا فإن نـزعة الحب (إيروس) تـدفعنا نـحوه دفعاً حـتى ننتهى بالاتحاد معه والفناء فيه.

٨ـ إذا مات الإنـسان انتـقلت روحـه (أو مبدأ الحـياة الذى يـسرى فيـه) إلى كائـنات عضوية أخرى أرقى منه أو أحط منه حسب ما استـحقته فى تجسداتها السابقة إلى أن تتحرر تمـاماً فتلتحم بـالروح الكبرى أو العـقل الإلهى الكونى (الحـل الحلولى الكمونى للمشكلة الأخلاقية ولمشكلة الثواب والعقاب).

٩ـ يظهر الإنسـان المتأله فى شكل الفلاسـفة أصحاب العقل القـادر على إدراك المُثُل الثابتة والـذين يعرفون صورة الخير. وهـم، لهذا، أقدر الناس على حُـكم العالم وتوجيهه. ولايمكن سـؤالهم عن أفعالهم، فهم وحدهم المطلـعون على عالم المُثُل الثابت المتصلـون به، وهم يتناقلون معرفتهـم فيما بينهم. وتظهر ثنـائية السوبرمان والسب مـان (من هو فوق الإنـسان ومن هو دونه) إذ تـقتصر معـرفة العامـة على المعرفة الحسية.

ومع هذا، يـجب الإشارة إلى أن صورة الخيـر فى حوارات أفلاطون الأخيـرة لها وجود ما قبلى، وراء الموجودات الحسية والوجود، ويصبح الخير هو ذاته مبدأ الوجود.

بل ويترادف الخير والإله وتظهر ملامح إله منزّه شخصى يعطف على البشر. هل هذا يعنى أن أفلاطون نزع عن الخير سمة الوجود (المادى) وجعله متجاوزاً له؟ هل وصل إلى أنطولوجيا جديدة يوجد فيها عنصر مطلق مفارق للعالم الواحدى المادى ولكن لا يُردّ إليه العالم بأسره؟ هل هذه ثنائية فضفاضة تتجاوز الواحدية المصمتة والثنائية الصلبة؟ من الصعب الإجابة على السؤال، وهذه اللحظة ا لنادرة ليست الوحيدة ولها أصداؤها فى تاريخ الفلسفة الغربية (ولعل فلسفة كانط هى آخر المحاولات الحقيقية للإفلات من قبضة الحلولية الكمونية الواحدية والصيرورة العمياء).

أرسطو

يذهب أرسطو إلى أنه لما كانت الحركة أزلية، كان المحرك الأول أزلياً. وإذا كان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين، على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء [1]. والواقع أنه توجد ، إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول، حركات أخرى خاصة للسيارات قد نصل فى حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة. والكواكب إلهية حقا بشرط أن ننظر إليها فى أنفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية، لإقناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة [2] . ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلال لا بالذات ولا بالعرض، وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أملاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه [3] . ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم، بينما الباقون فى أفلاكهم، دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى، لأنهم عقول مفارقة . ولكن هذين الفارقين عرضيان، ويزيدنا حيرة أن أرسطو، بعد ما تقدم، يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوحدانية بما يلى:

---

(١) نفس القول في السماع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س ١٠ وما بعده.
(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأكمله.
(٣) السماع الطبيعي م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ٣٠ وما بعده.

لو كان هناك عوالم عدة لكـان هناك مبادىء محركة عدة متفقة بالنوع مـختلفة بالعدد، ولكن الـوجود الأول برىء عن المادة فلا يـمكن أن يتكـثر من حيث إن المادة هـى التى تكثر الصورة؛ فالمحـرك الأول واحد؛ والعالم واحد [1] فما القول إذن فـى المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالا محضة؟ لقد خـالف أرسطو مبادئه فى هذه المسألة الخطيرة، وخرج علـى التوحيد الـلازم من مذهبـه، لنفس السـبب الذى جعلـه يتشبـث بقدم العـالم؛ وهو أن الله يـفعـل ضرورة لا اختـيارا، وأن الفـعل الـضرورى محـدود إلى مفعول واحد، فكان مشركا بأدق معنى لكلمة الشرك،لا كأفلاطون.

نعـود مع أرسطو إلـى المحرك الأول نتـعرف ماهـيته، فنـجد المحرك الأول لـيس جسميا ـ وأنه يحرك كفاية ـ وأنه معقول ومعشوق فلننظر فى كل منها. القضية : ليس المحرك الأول جسمياً، لأنه إن كـان جسماً فلا يخلو أن يكون إما لامتناهـياً. أو متناهياً. ولا يمكن أن يكون جســم لامتناهياً ولايمكن أن يكون المحرك الأول جســما متناهياً، لأنه يمـتنع أن قوة مـتناهية تحـرك حركة لامتـناهية منـذ الأزل وإلى الأبد[2]. ونحن نفضل على هذا الـدليل دليلا أعمق يذكره فى موضع آخـر هو : أن المادة قوة ، ونحن نطـلب جواهـر دائمة لاتكـون بالقـوة بل تكـون فعلا لـيس غير، فـهى إذن مفـارقة للمادة[3].

والمحرك الأول يـحرك دون أن يتحـرك ، وهذا شأن المعـشوق والمعقـول» أى شأن العلة الغائية، لأن المحرك الطبيعى تينفـعل طبيعياً والمحرك الإدارى ينفعل بالغاية وهى لاتنفعل به .فالمحـرك الأول« هو الخير بالذات، فهو مبدأ المحركة هو المبـدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»[4].

أن الله يحرك كمعقول ومعشوق . هو معقول لأنه فعل محض، وفعله التنقل، فهو

---

(١) مابعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٤٧ ع ١ س ٣١٠ إلي نهاية الصفحة.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ س ٥ ـ ١٢ ، والسماع الطبيعي م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ إلي نهاية الفصل.

(٣)ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠ ـ٢٢.

(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ س ٢٦ ـ١٠٧٢ ع ب س ١ ــ١٥.

لتعقل القائم بذاته. والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات، أى الخير الأعظم، والتنقل فيه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال، ونحن لانحياها إلا أوقاتاً قصاراً، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا[(١)]. ومعقوله ذاته لاشىء آخر، فإنه فعل محض لايتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره تفقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته... فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحدى [(٢)].

إن الله عند يشبه يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته ، وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها ، فتنظمت جيشاً حقيقاً؟[(٣)].

فالإله ـ حسب تصور أرسطو إله ثابت أزلى غير جسمى، وهو المحرك الأول، وهو لايتحرك بالضرورة وإلا انقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك. وهو تحقق الصورة الوحيدة بلا مادة ، والوجود الذى ليس له امتداد، نشاطه الوحيد هو الفكر المحض، فهو فكر لايفكر إلا فى الفكر. وهو كامل تمام الكمال، فهو هدف المعرفة الأوحد وتتجه إليه الموجودات بأفعالها، فهو موضوع تفكيرها وعشقها[(٤)].

أبيقور

يضطلع أبيقور (٣٤١ـ٢٧٠ ق.م) بأهمية خاصة جداً بالنسبة لجميع الفلاسفة على السواء فهو وإن كان فى الحقيقة مبتكر لمذهب فلسفى خاص إلاأن الأهم من ذلك هو أنه أكثر الفلاسفة الإغريق تأثيراً على الواقع المعاصر، فإذا كانت ملامح الاتجاه البراجماتى بدت فى أفكار السوفسطائيين فإن أبيقور يعد هو المؤسس الحقيقى لهذا الاتجاه، وإن كان منظروه المحدثون ذهبوا بالمذهب إلى أقصى المدى الذى تقتضيه أسسه الأولى فى أفكار أبيقور، وربما كان هو نفسه لم يقصد أن يبلغ بأفكاره هذا المدى الخطير على الواقع الإنسانى بوجه خاص الذى دفعها إليه منظرو البراجمانية المحدثون.

(١)ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ ٣٠.
(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده.
(٣) إعتمدنا فيما سبق فى مادة أرسطو على يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (بتصرف).
(٤) د. عبدالوهاب المسيرى: موسوعة العلمانية: ص٩.

فى الخامسة والثلاثين من عمره افتتح مدرسة فى أثينا أقبل عليها التلاميذ رجالاً ونساءً ليتعلموا حياة اللذة السهلة وكان يقول [1]: « لايبطئن الشاب فى التفلسف ولايكلَّن الشيخ من التفلسف فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس، وأن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد، أو أنها فاتت، معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أوأنها فاتت».

وهكذا كانت السهولة من أبرز معالم مذهبه الحسى أى الذى جعل من الإحساس منطلقاً إلى الإدراك؛ فالإحساسات عنده صادقة على السواء أما خطأ الإحساس فليس يقع على الإدراك بل فى الحكم الذى يضيفه العقل إلى الإدراك وتناقض الحواس لايقع بين الإحساسات لأن لكل احساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تضاف إليها، وغاية الحياة هو هذه اللذة ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة وأن العقل والعلم والحكمة تقوم فى تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة وهى الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيسة فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك.

وأبيقور يستبقى الفضائل المعروفة فى حدود ما يتفق مع المنفعة، ويكفل الطمأنينة (وكم هو عزيز لفظ الطمأنينة هذا على ولم جيمس فيلسوف البراجماتية الشهير) فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم، وترجع الشجاعة إلى أنها تجعل الالم فى سبيل الالم فى اللذة والتسليم بما لامفر منه، والصداقة نافعة لذيذة. فالحكيم يتعهدها كوسيلة للسعادة، ولكنه يتجنب الحب لأنه مصدر اضطراب للنفس. كذلك لايتزوج الحكيم فى الأكثر لما يجر الزواج من شواغل متعددة أما العدالة فموضوعها ألايضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل، وبقول أكثر صدقاً فإن علينا أن نقبل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر فإذا رأينا فى الخروج على القانون منفعة لنا فإذا أمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى قلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير»[2].

---

(١) نقلاً عن يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية :ص ٢١٥.
(٢) راجع يوسف كرم ـ المرجع السابق :ص ٢١٩ :٢٢٢.

ومن ناحية أخرى فقد كان أبيقور مادياً يؤمن بالمذهب الذرى عند ديمقريطس . غير أنه لم يأخذ بالرأى القائل أن حركة الذرات تحكمها قوانين صارمة، وفى رفض أبيقور لكل ماهو ضرورى صارم، كان رفضه للدين وللقانون ولقوانين الضرورة التى تحكم الذرات أيضاً. ومع ذلك فالذرات عند أبيقور «يسمح لها بقدر معين من الاستقلال التلقائى، وإن كانت أى عملية معينة ما إن تبدأ فى الحدوث حتى يصبح مجراها التالى متمشياً مع القوانين»(١).

وعلى الإنسان أن يسيطر سيطرة كاملة على رغباته واللذة العقلية قيمة من اللذة الجسمية . وخير لذة يتطلبها الإنسان هى الطمأنينة أو التوازن الداخلى «والوصول إلى ذلك يتوقف على الفرد نفسه أكثر من ظروفه الخارجية. وقمة الحكمة وطريقة الوصول إلى الطمأنينة هى حين يدرك الإنسان أنه جزء من قوانين الكون ونظامه، وأن قانون الصيرورة يسرى على كل شىء على الإنسان والأشياء بل والآلهة»(٢).

وكان لابد أن تتوافق آراؤه فى الدين مع مذهبه فى اللذة فعلى الرغم من أنه كان يعارض الدين بشدة فإنه لم يرفض فكرة وجود الآلهة «غير أن وجودها لايزيد حياتنا خيراً أو شراً ذلك لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادىء الأبيقورية بكل شغف، ومن ثم فهى لاتكترث بمشاكل البشر ولاتفرض ثواباً أو عقاباً»(٣).

الرواقيون

أما الفلسفة الرواقية فتعود إلى زينون القبرصى (٣٤٢ ـ ٢٦٠ ق.م) الذى انتقل إلى أثينا وأنشأ مدرسة خاصة به وكان من عادته أن يحاضر فى رواق ومن هنا جاءت تسمية المذهب: ونقطة الانطلاق عند الرواقين هى أنه ليس فى الوجود غير المادة ولايوجود سوى جوهر واحد مادى، فكل شىء بما فى ذلك الروح والإله مادة. وقد ذهبوا إلى أن النار هى أساس كل شىء وأن الإله هو هذه النار.

---

(١) بريتراندرسل حكمة الغرب: ج ١ ص ": ٢٠٩.
(٢) المسيرى ـ مرجع سابق :ص ١١
(٣) بريتراندرسل . مرجع سابق :ص ٢١٠.

ومصدر المعـرفة هو العالم الخـارجى عالم الحواس الخمـس ومقياس الحقيـقة هو الشعور «فالشىء الحقيقى إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضاً بحيث توقن النفس تمام اليقين أن هذا الشىء المعين موجود فى الخارج»(١).

والأشيـاء تعود إلى الـنار مرة أخـرى فى حريق شـامل لتـبدأ دورة جديدة. وعـلى الإنسان أن يوجه إرادتـه إلى الامتزاج مع الطبيعـة لا أن يعارضها وتلك هى الـفضيلة التى قوامها العيش فى وحدة مع العالم.

«والإنسان حين يرفض المطالب الزائفة للخيرات الخارجية تصبح حريته كاملة لأن فضيـلته التى هى الـشىء الوحيد الجديـر بالاهتمام؛ لايمـكن أن يؤثر فيهـا أى ضغط خارجى»(٢).

ما نريد قوله أنه فى هذا الجو الدينـى الأسطورى الدنس الذى اتسمت به الحضارة الإغريقية لم يكن من المعقول أن يذهب الفلاسفة الذين وضعوا اسس التفكير الغربى مثل أرسطو إلى عرافة دلفى ليسألوها عن ماهيةحقائق الكون أو حتى عن حقيقة الدين نفسه حـتى تروح فى غيبوبـة وتجيب عن التسـاؤلات بإجابات تحتمل تـأويلات شتى. فالديانة اليونانيـة لم يكن بها أى قدر من المعقولية أو القداسة ومـاكان للفلاسفة سوى أن يعتمدوا على عقولهم وخبراتهم الواقعية فى العمل على إدراك حقائق الوجود، أو إدراك حقيقة الدين نفـسه، وسواء نتج عن ذلك فلاسفة ملحدين أو فـلاسفة مؤمنين، فإن الطريق الإبستمـولوجى (المعرفى) لإدراك ذلك كان مستقلاً عن الديـانة اليونانية، فـحتـى الذيـن ذهبـوا إلـى الإيمـان بوجـود الله فإنـهـم ذهبـوا إلى ذلـك من خـلال تصـوراتهم، بـل ومن خلال هـذه التصـورات العقـلية حـددوا تصورهـم للصـفات الإلهية. بل والتصـور الأرسطى بالذات للإله الذى لاينشغل بالعـالم وإنما بتأمل ذاتى لانهاية له هو الذى ترك بصماته فى الفكر الدينى الفلسفى لدى الغرب.

وعلى ذلك فإن السمة الرئيسية التى تحكم الطـريقة الأغريقية فى التفكير الفلسفى

---

(١) المسيرى ـ مرجع سابق :ص ٩

(٢) بريتراندرسل . مرجع سابق :ص ٢١٢.

هى الاقتصار على العقل البشرى، وخبراته فقط فى معرفة الحقيقة وتجريد الوعى البشرى من أى معرفة دينية للحقيقة أو بقول آخر البحث عن ثمار الحقيقة فى غير شجرة الدين تماماً وإلى الأبد.

إن عقولهم غلف عن الاقتناع بأنه من الممكن أن يكون هناك شئ يسمى وحى يتدخل الله من خلاله فى شئون العالم، ويصطفى أحداً من خلقه ليقوم بمهمة إبلاغ رسالته إليهم.

إنهم لايستطيعون أن يتصوروا ـ وبالتالى أن يقبلوا ـ أن هناك شيئاً سيهبط من السماء إلى الأرض ليشق نسيج الألفة الرتيب الذى ينسج حياتهم، ويكشف لهم عن حقيقة الوجود ويحدد لهم الدستور المعيشى الذى ينبغى أن تكون عليه حياتهم وعبادتهم.

وهذا هو المعنى الحقيقى للعلمانية الذى لايسمح لشىء آخر غير العلم أن يتدخل أدنى تدخل فى حياة الإنسان وتصوراته ولايترك حتى للدين نفسه أن يحدد موقعه من تلك الحياة، بل هى ـ لوأرادت أن تسمح بذلك التدخل الذى تقوم بتحديد النطاق الضيق للدين الذى ينبغى أن يعيش فيه دون أن يفكر فى الخروج عنه.

ونفس هذا الإرث هو الذى حدد طريقة التفكير فى الفكر الغربى الحديث فما يقوله الإرث الدينى يلقى وراء الظهر ويحدد الفكر البشرى ماينبغى أن يكون عليه التصور الدينى ذاته فإما أن يصنع الله العالم ويتركه وشأنه، كالمهندس الذى يصنع الساعة لتعمل دون حاجة إليه كما عند فولتير. وإما أن يكون الدين محض اختراع لتخدير الشعوب كما عند ماركس. أو معبر عن طفولة الفكر البشرى كما عند أوغست كونت. وإما أن يتشكل الدين والإله بالطريقة التى تتوافق مع مصالح الإنسان ومنافعه،كما عند وليم جيمس. يقول المستشرق أربرى[1] . «إن المادية والإنسانية والمذهب الطبيعى والوضعية كلها أشكال للادينية . واللادينية صفة مميزة للفكر الغربى».

---

(١) نقلا عن د. سفر الحوالى : العلمانية.

وهذا الذى نقوله عن كون العلمانية هى السمة الأساسية التى تحكم الطريقة الإغريقية فى التفكير هو ما يذهب إليه الكثير من مفكرى الغرب أنفسهم، يصف الفيلسوف الإنجليزى الشهير بريتراند رسل [١] توما الأكوينى[٢] بأن التمرد على جموده الفكرى أدى إلى «سير التيار الفلسفى الرئيسى مرة أخرى فى القنوات العلمانية، بحيث عاد إلى روح الاستقلال التى كانت تسود فلسفة القدماء».

ويقول ج.ح . كراوزر [٣] واصفاً ثالز (أحد علماء الإغريق) بأنه :«قد قام بتمحيص المعلومات القليلة التى بلغته عن العلوم الرياضية عند ا لمصريين والبابليين بنفس الطريقة العلمانية التى استخدمها فى التحرى عن مدى صدق الحكايات التى كانوا يقولون بها عن الخلق».

وتقول الكاتبة الأمريكية المهتدية مريم جميلة (مارجريت ماركوس سابقاً) [٤].

«وبشغف شديد تحويل مفكرو «عصر النهضة» إلى الإستلهام من علوم اليونان والرومان اتلقديمة وبإحلال الإيمان بقدرة العقل البشرى المجرد محل الإيمان بالله».

نستطيع أن نستخلص من كل ماسبق التأكيد على أن مفهوم العلمانية كطريقة فى التفكير تسود الحضارة الغربية هو أنها تعنى: الاقتصار على العقل البشرى وخبراته فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

---

(١) حكمة الغرب : ج ١.
(٢) فيلسوف لاهوتى فى العصور الوسطى.
(٣) صلة العلم بالمجتمع :ج ١
(٤) الإسلام فى مواجهة الغرب : ص ٢٣،٢٤.

أصل الحضارة الغربية
الحضـارة الاغريقـيـة وقيمتـها
الحقيقية بين الحضارات القديمة
الحـالـــة السياسيـة لليونـــان

أولاً: بلاد الإغريق

سنبـرز فى الصفحـات التالية مـدى المفارقة الكبـيرة بين الحقـيقة الواقعـة والخيال المخادع فيما يـتعلق بالمجد المزعوم لـلحضارة الإغريقية القـديمة ومنجزاتها الـعلمية حيث يجعل البعض من ذلك مستنداً علـى إثبات الإدعاء بانفراد الفلسفة الإغريقية ومن ثم الطريقة العلمانية فى التفكير بالقدرة على الإبداع العلمى والتقنى.

- دولة المدينة:

لم تكن للأمة اليونانية دولة موحدة إلا فى السنوات القليلة التى حكمها الإسكندر وكانت قبل ذلك الـتاريخ عبارة عن مجموعة من المـدن المتنافسة التى كثيـراً ما تشتعل بينها الحروب والتى كـان من أشهرها الحرب البولوينيزية بين أثـينا وأسبرطة. ومن ثم شاع بين أهل هذه البلاد مفهوم المدينة الدولة مثلما كان فى مدينة أثينا.

وقد مرت مـدينة أثيـنا بسلـسلة من التـغيرات كان أولـها سيادة الـنظام الملـكى ثم انتقلت السلطة تـدريجياً إلى أيد الأرستقراطية التى أعقبتها فـترة من حكم الملوك غير الوارثين أو الطغاة وفى النهاية انتقلت السلطة السياسية إلى المواطنين، وهذا هو المعنى الحرفـى للفظ «الـديمقـراطية» ومنـذ ذلك الحيـن أخذ حكم الـطغاة والـديمقراطية يتناوبان.

وصف أثينا:

وصف أحد الزائـرين مدينة أثيـنا فقال: «إن الطريق إلـى أثينا يدخل الـسرور على القلب، فهو يختـرق حقولاً مزروعة من أولها إلى آخرها، أما المدينة فـلا تسقط عليها

الأمطـار وتعانى مـن نقص المياه، والشوارع ليست إلا أزقة عتيقة يائسة، ومنازلـها متواضعة قـليلها حسن، وحين يـصل الغريب إليها لأول مرة لا يـكاد يصدق أن هذه هى أثينا التى طالما سمع عنها»(١).

الواقع أن أثينا كانت تجهل المرافق الصحيـة التى تمتعت بها مدينة أور السومرية أو مدينة هارابا الهندية قبلها بألفى عام وكانـت بيوتها تشاد باللبن مع أسقف من القوميدأ وحتى من الـطين والقشر ولم تـكن الشوارع مرصوفة فكـان الضيق منها يـتحول إلى طين فى الـربيع وتراب فى الصيـف. ولم تكن نيران الفحـم النباتى بقادرة عـلى محو لسـعة الشتـاء تماماً، وكانـت البيـوت الصغيـرة المشيـدة من طابق واحـد تصبح أشـبه بالأفران فى الصيف.

كانت أثينا تنقصها وسائل الراحة المتـوفرة فى حياة المدينة الكبيرة وهى مثل المدن/ الدول القـديمة كانت أشبـه ببلدة صغيـرة فى الواقع إذا كان يـمكن قطع المسـافة من وسطها إلى إطرافها فى خمس عشرة دقيقة. لـقد كانت مدينة من المزارعين الفلاحين الذيـن كان لا يزال علـى الكثيـرين منهـم أن يتوجـهوا إلى الحقـول المجاورة للاعتـناء بأراضيهم، فلم تكن أثيـنا تختلف كثيرا عن قرية ريفية من حيث الـتكنولوجيا ووسائل الراحة والتخطيط المادى ومعيشة السكان (٢)».

وهذه الصورة الواقـعية عن أثينا تظهـر لنا مدى الشطح فى الخيـال الذى يصور به العلمانيون الحضارة الإغريقية بإضفاء قدر هائـل من الآبهة الزائفة عليها لتتناسب مع المجد العـلمى المزعـوم الذى نسبـوه إليها وهـى فى النهـاية بكل مـظاهرها الحـضارية لاترقى لـبلوغ الأبهـة الحضارية لـضاحية مـن ضواحى المدن الإسـلامية الكـبرى فى التاريخ الإسلامى كبغداد أو دمشق أو القاهرة أو قرطبه(٣).

---

(١) حكمة الغرب: ج ١ ص ٢٢.

(٢) كافين رايلى: الغرب والعالم والعالم ج١. ص١٠٢

(٣) راجع وصف بعض مدن الحضارة الإسلامية في الباب التالي.

يقول ول ديورانت [1]:

«لم يكن هنـاك ديمقراطية بالمعـنى المفهوم لنبذهـا ومهاجمتها لأن عدد الـعبيد فى أثينا بلغ ٥٠, ٠٠٠٠) من أصل (٤٠٠, ٠٠٠) من السكان وكانوا مجردين من الحقوق السياسية من أى نوع. أما الأحرار البالـغ عددهم (١٥٠, ٠٠٠) فلم يتمكن سوى عدد قليـل منهم من تمثيل أنفسهم فـى الجمعية الـعامة حيث كانـت تبحث وتقرر سـياسة الدولة».

ثانياً: الآراء السياسية لفلاسفة اليونان

سقراط وأفلاطون

كان المسئولون من الحكام وممثلى الشعب، ومن الديمقراطيين بشكل خاص ناقمين على الفلاسفة والفلسفة: على سقراط ثـم على أفلاطون بعد موت سقراط لأنهما كانا من أصدقاء الطغاة وأقربـائهم الذين حكموا أثينا بممالأة إسبـرطة. ولعل إدانة سقراط ترجع بعض أسبـابها إلى شعور الديمقراطيـين الأثينين بأن سقراط نفـسه لم يكن من أنطار الحـكم الديمـقراطى وبأنه كـان من المعجـبين بإسبـرطة ويؤيد هـذا الإفتراض موقف أفلاطون الذى أضـطر إلى ترك المدينة عند وفاة صديقـه والذى أشاد بعد ذلك فى كتبه السياسية بالنظم الإسبرطية.

«لقد كـان أفلاطون فى الثـامنة والعشـرين عند مـوت سقراط، وترك هذا المـصير المحزن أثراً على كل تـفكير التلميذ، وملأه إحتقـاراً للديمقراطية وكراهية لـلجماهير والجموع التى ولدتها فى نفسه نشأته الأرستقراطية، وساقه إلى قرار يستدعى ضرورة القضاء على الديمقراطية واستبدالها بحكم الأعقل والأفضل من الرجال [2]».

جمهورية أفلاطون:

يرى أفلاطـون أن المواطنيـن فى جمهوريـته المثالـية ينقسـمون إلى ثلاث طـبقات: الحكام والجنود وعامة الشعب. أما الحكام فـهم صفوة محدودة العدد هى وحدها التى

---

(١) قصة الفلسفة: ص٨.

(٢) ول ديورانت المرجع السابق ص ١٩.

تملك زمام السلطة السياسية وعندما تنشأ الدولة للمرة الأولى يعين المشرع الحكام وبعد ذلك يخلفهم أمثالهم ولكن من الممكن للأطفال الممتازين من الطبقات الدنيا أن يرتفعوا إلى مستوى طبقة الحكام، على حين أن ذرية هذه الطبقة إذا كانت متدنية المستوى يمكن أن تهبط إلى مستوى الجند. أو العامة.

وحياة الحكام الاجتماعية والاقتصادية هى حياة مشاعية صارمة فبيوتهم بسيطة وهم لا يأكلون إلا ما يحتاجون إليه فى معيشتهم الخاصة وهم يأكلون سويا فى جماعات، ولايقتاتون إلا مأكولات بسيطة ويعيش الجميع (أى طبقة الحكام) فى شيوعية تامة، فجميع النساء (هن) زوجات (لجميع) الرجال ولكن الحاكم يحافظ على أعدادهم بأن يجمع فى أعياد معينة بين مجموعة مناسبة من الرجال والنساء يفترض أنها أختيرت بالقرعة، ولكنها فى الواقع أختيرت من أجل تحسين النسل ويؤخذ الأطفال من أمهاتهم عند ولادتهم ويربون سوياً على نحو لا يعرف معه أى شخص من هم أبواه الحقيقيان أو من هم أبناؤه. أما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرها الحاكم فيعدون أبناء غير شرعيين، كما يتم التخلص من المشوهين والمنتمين إلى سلالات هابطة. ويختار أفضل الجميع لكى يتعلموا الفلسفة ومن يتفوقون فيها يكونون فى النهاية هم الصالحون للحكم (١).

وهكذا صور لنا أفلاطون شيوعية أرستقراطية أو دكتاتورية الشيوعيين المتفلسفين فما كان يحق للصناع أن يشاركوا فى حكم المدينة لأنهم لا يطيقون التلفسف وبالتالى لا قدرة لهم على توجيه الدولة إلى أسمى أهدافها، بل لم يكن من مقترحات أفلاطون أن يمتد نظامه الشيوعى حتى يشمل الصناع (أى الشعب)، الذين ينبغى أن يقتصر تعليمهم على تلقينهم أصول صناعتهم وأن تظل حالتهم كما هو المعهود من حالتهم فى كل الأرستقراطيات.

---

(١) راجع: برتر اندرسل: حكمة الغرب ج١ ص ١١٩ وما بعدها وراجع أيضاً تاريخ الحركات الإشتراكية ج١ وقصة الفلسفة لديورانت.

أرسطو:

أما أرسطو فقد كان أكثر هؤلاء الفلاسفة ميلا إلى الاستبداد والعنصرية وكما يقول ول ديورانت [1]: «ليس من المتوقع أن نجد فى معلم الإمبراطور (الإسكندر) أو زوج الأميرة روابط وثيقة مع عامة الشعب».

وحرص أرسطو هذا على الإرتكان إلى الحكام يعود إلى طبيعته الخاصة التى «يعوزها الحماسة المضحية بالنفس إعوازاً رهيباً [2]».

وفى رأى أرسطو إن الناس منذ الساعة الأولى من ولادتهم بعضهم سادة العقل لذلك فمن الأفضل أن يندرج جميع الضعاف تحت حكم السيد.

«ومن الأفضل أن يكون الحكام حاكما واحداً، ويكون القانون بالنسبة لهذا الحاكم الأفضل أداة وليس قيداً أو حداً، إذ لا قانون يسرى على أصحاب المقدرة البارزة من الرجال، إنهم هم القانون، ومن السخرية أن يحاول.. أحدنا وضع قانون لهم وسيكون جوابهم على من يحاول وضع ذلك بما ذكر فى إحدى الأساطير اليونانية: قالت الأسود للأرانب فى مجلس الوحوش عندما طالبت الأرانب المساواة للجميع: أين مخالبك [3]»؟

أما عن وضع المرأة فى رأيه فهى من الرجل «كالعبد من السيد وكالعمل اليدوى من العمل العقلى وكالبربرى من اليونانى. فالمرأة رجل ناقص، تركت واقفة على درجة دنيا من سلم التطور. والذكر متفوق بالطبيعة والمرأة دونه بالطبيعة، والأول حاكم والثانية محكومة. وهى ضعيفة الإرادة وبذلك فهى عاجزة عن الإستقلال. وأفضل مكان لها حياة بيتية هادئة، تكون لها السيادة المنزلية بينما يحكمها الرجل فى شئونها الخارجية [4].

---

(١) قصة الفلسفة ص ٩٢.

(٢) هـ.ج. ويلز معالم تاريخ الإنسانية مجلد أول ٢٠ ص ٣٩٤.

(٣) ديورانت: قصة الفلسفة ص ١٠٢

(٤) المرجع السابق ص ٩٧.

وعلى أساس تقسيمه السابق للناس إلى سادة وعبيدكان تسويغه لشرعية الرق.

ولقد كانت نظرة أرسطو للشعوب الأخرى نظرة مفرطة فى العنصرية فهو الذى حفز الإسكندر على غزو هذه الشعوب وحكمها حتى ولو أدى ذلك إلى إبادتهم «فاليونانيون أعلى بطبيعتهم من البرابرة ومن ثم فإن من الطبيعى أن يكون الأجانب عبيداً [(١)]» ولأن أرسطو هو سيد العالم والمعلم الأول لدى الغربيين فلقد ظلت لأفكاره هذه أثرها الراسخ فى عقولهم وأفعالهم.

ويحاول ويلز أن يقدم لأرسطو العزاء فى موقفه المتخاذل فى تسويغه للإستبداد والرق.

«وربما لم يتهيأ لأرسطو أن يكون لنفسه غير شخصية ضئيلة فى التاريخ الفكرى لولا تلك الهبات التى كان يتلقاها من الملك فإنه استطاع بفضلها أن يبرز ذكاءه الباهر فى صورة مادية ويجعل له أثراً محسوساً. فالرجل العادى يفضل الطرق السهلة ما دام فى إستطاعته سلوكها وصولا يكاد يأبه متعمداً بما تنتهى به تلك الطرق آخر الأمر حتى ولو أدت به إلى طريق مغلق. ولما أن وجد عامة معلمى الفلسفة أن تيار الحوادث أقوى من أن يستطيعوا ضبطه على الفور. وانصرفوا فى تلك الأيام من إعداد خطط المدن النموذجية وتخطيط المناهج الجديدة للحياة. تحولوا إلى إتقان أساليب التهرب الجميلة التى تبعث العزاء والسلوى إلى النفوس»[(٢)].

هذا هو الدور السياسى لأرسطو طاليس فخر الحضارة الإغريقية عند الغرب وهذه هى قيمته الحقيقية فى ضوء التحليل العلمى الكاشف وليس فى ظل الأبهة الإغريقية التى لا تقارن.

---

(١) بديتراندرسل نفس المرجع ص ١٨٢.

(٢) ويلز: نفس المرجع ص ٣٩٦.

أثر الحضارات القديمة
فى الحضارة الإغريقية

يروى ديورانت أن أفلاطون «سافر إلى مصر وتأثر عندما سمع من طبقة الكهنة التى كانت تحكم مصر يومئذ أن اليونان دولة وضيعة تنقصها التقاليد الثابتة والحضارة العميقة[1]. ثم يعلق على ذلك قائلاً: وكان فلاسفة النيل فى ذلك العهد لا يعيرون اليونان أهمية بالغة أو إهتماماً جدياً»[2].

ويقول عنه أيضا فى موضع آخر «لقد تأثر بحكومة رجال الدين فى مصر، وحيث وجد هناك شعباً عظيماً، ومدينة قديمة تحكمها طبقة صغيرة من رجال الدين، بالمقارنة مع حكم الطغيان والنزاع والضعف وعدم المقدرة الذى كان يطبع نظام الحكم فى أثينا فى ذلك الوقت. فقد شعر أفلاطون أن الحكومة المصرية تمثل دولة أرقى وأرفع بكثير من دولة أثينا».

إن هذا الذى يذكره عن أفلاطون ويؤيده يعطى إنطباعاً حاسماً عن مدى تفوق الحضارة المصرية القديمة على الحضارة الإغريقية لأن عصر أفلاطون المقصود بهذه المقارنة يمثل العصر الذهبى للحضارة الإغريقية.

لقد تأثرت الحضارة الإغريقية بالحضارات التى سبقتها تأثرا كبيراً وبالذات الحضارة المصرية والبابلية والهندية يقول المؤرخ العلمى ج. ج. كراوزر[3]: لقد كانت مساهمة الإغريق الكبرى فى تقدم العلم على يد جماعة من رجال الإغريق فى المدن الأيونية الناشئة الذين بدءوا فى دراسة ما كان يصل إليهم من آداب وعلوم الكهنة المصريين والبابليين».

وأهم هؤلاء العلماء المشار إليهم طاليس الملطى (نسبة إلى مدينة ملطية التى تقع على الساحل الأيونى وهو الساحل اليونانى المواجه لمصر) وفيثاغورث من مدينة ساموس القريبة من الساحل الأيونى.

ويقول الأستاذ أوليرى[4]: «يقال أن طاليس درس العلوم الطبيعية والرياضيات فى

(١) (٢) ديورانت مرجع سابق ص ٢٠.

(٣) صلة العلم بالمجتمع ص ٦٥. (٤) إسهام ص ٧٣.

مصر ويصف فيثاغورث بأنه تبعه فذهب إلى مصر وتعلم على كهنتها» ويقول برتراندر سل [1].عن نظرية طاليس فى كسوف الشمسى :« لابد أنه كان على دراسة بالسجلات البابلية المتعلقة بهذه الظاهرة ومن ثم فقد عرف متى يبحث عن الكسوف».

ويقول المستشرق الألمانى جورج يعقوب[2] . عن فيثاغورث «الذى عاش فى مصر لمدة تزيد عن العشرين عاماً»: «أصبح الآن من الثابت أن تعاليم فيثاغورث تعتمد على أصول شرقية».

ويقول الدكتور جميل بلدى[3]: «إن فيثاغورث أثبت قضيته الشهيرة (يقصد نظريته المسماة باسمه) بعد إمعان التفكير فى فن المصريين المعمارى وفى هندستهم التجريبية العملية».

ويقول القاضى صاعد بن أحمد[4] عن يونانى آخر هو بطليموس: «لم يصل إلينا من مذهب البابليين فى حركات النجوم وصورة هيئة الفلك مذهب مستقصى ولا جملة ولا عندنا من آدابهم فى ذلك ولا من أرصادهم غير الأرصاد التى نقلها عنهم بطليموس اليونانى فى كتاب المجسطى فإنه أضطر إليها فى تصحيح حركات الكواكب المتحيرة إذ لم يجد لأصحابه اليونانيين فى ذلك أرصاداً يثق بها».

ويقول ج. ج. كراوزر[5]: «لقد كان علم الميكانيكا الإسكندرى كالفلسفة الأيونية (أى الفلسفة الطبيعية عند الإغريق) قائما على نقد ومخترعات آراء المصريين».

وتقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة[6]: «إن كلاً من ثالس، فيثاغورث، ديموكريتس، وزيود مكسوس مدينون بمعرفتهم الفلكية والرياضية إلى المصريين والبابليين والآشورين والفينيقيين».

---

(١) رسل: نفس المرجع ص٣٣.
(٢) نقلا عن الدكتور محمد مختار القاضى.. أثر المدنية الإسلامية فى الحضارة الأوروبية.
(٣) د. جميل بلدى. ص ٥٨.
(٤) نقلا عن الدكتور محمد مختار القاضى.. أثر المدينة الإسلامية فى الحضارة الأوربية ص ٦٤.
(٥) صلة العلم بالمجتمع ص ١٠٣.
(٦) العقيدة والمعرفة ص ١٠٧.

الإنجازات العلمية للحضارة الإغريقية ومدى تجافيها مع المنهج التجريبي

المرحلة الهيلينية ما قبل فتوحات الإسكندر:

يقول ج. ج كراوزر[1].

«عجز الإغريق عن النهوض بعلوم الكيمياء والطبيعة والميكانيكا لأنهم لم يعيروا أعمال العبيد أدنى إلتفاتة من بادىء الأمر، ولم يتقنوا حتى طريقة البابليين البديعة فى العد».

وفى مجال آخر مثل علم المعادن يقول أومز [2]. عن الإغريق:

«والمعلومات التى حصل عليها بلينى من تلك المؤلفات الإغريقية الضائعة تشير بوضوح إلى أن إضافات الإغريق القدماء إلى علم المعادن كانت على قدر من التفاهة جعل من فقدانها أمراً لا يؤسف عليه».

«وقام العالم الألمانى يوليسو شفارز بمراجعة التراث الإغريقى فى مجال علوم الأرض إلى ما قبل حملات الإسكندر المقدونى وجمعها فى كتاب بعنوان «فشل المحاولات الجيولوجية التى قام بها الإغريق منذ القدم حتى عصر الإسكندر» وقد نشر ذلك الكتاب فى لندن سنة ١٢٨٥ هـ/ ١٨٦٨ م. وقد أدت دراسة شيفارز المستفيضة إلى إستنتاج أن نفراً من فلاسفة الإغريق قد قاموا فى تلك الأيام الباكرة بملاحظة عدد من الظواهر الجيوليوجية الملفتة للنظر، وبالتأمل فى أسبابها وأصولها ولو بصورة بدائية وكانت إستنتاجاتهم بصفة عامة غير ذات قيمة»[3].

ولعل بعض الكتاب الغربيين (مثل بريتراندرسل المجد دائما لكل ما هو غربى) يتحدثون بإعتزاز عن العلوم الطبيعية لدى الفلاسفة الأيونيين ولهذا فسنعرض لبعض من هذه الآراء العلمية بالنسبة إلى طاليس فقد أشرنا سابقاً إلى نظريته فى

---

(١) كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ج ١. ص٦٥.

(٢)، (٣) الدكتور النجار ود. الدفاع ـ إسهام المسلمين الأوائل فى تطور علوم الأرض ص ٨١.

الكسوف ومدى تأثرها بـالبابليين وبالإضافة إلى ذلك فإن أهم الآراء الـتى تنسب إليه هى قوله «أن العالم يتآلف من الماء»[1] (أى أن الماء أصل كل شيء حى وجماد). ومن أقواله أيضاً «أن للحجر نفساً لأنه يحرك الحديد»[2].

أما أناكسيمندر فقد كان يـقول إن العالم مخلـوق من مادة أولية تسمـى المادة غير المحدودة (وهى نظرية لها قبول عظيـم لدى مفكرى الغرب)، ولقد كانت الأرض فى رأيه «إسـطوانة تطـفو بلا قيـود نوجد نحـن على أحـد طرفيهـا والنسبـة بين عرضـها وأرتفاعـها: ٣: ١»[3] «وكان يـقول إن الحيـوانات نشـأت من الـطين الـيابس وبـعد وصولها إلى الأرض أصبحت مهيأة للحياة عليها»[4].

ولعل ذلـك ما جعل عالمين كبيرين يـعلقان عى ذلـك ساخرين وهمـا يقولان[5]: «ولقد تلا أناكسيمندر فى ذلك الخيال الخصب كثيرون من فلاسفة الإغريق».

وكان إنكسيمـانس يعتقد أن الأرض «قرص مسطح قـائم على قاعدة»[6]. وأنكر حركة الشمس لـيلاً من تحتها واستبدل بهـا حركة دائرة حولها وعلل إختـفاء الشمس من المساء إلى الصباح بـأن جبالاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جـهة الشمال، أو بأنها أبعد فى الليل منها فى النهار»[7].

أما هر قليطس فكان يعتقد «أن غروب الشـمس إنطفاؤها فى الماء وأنها تتجدد كل يوم وأن قطرها قدم واحدة كمـا يبدو للبصر»[8]. هذا بالنسبة للفـلاسفة الأيليين فإذا انتقـلنا إلى فيـثاغورث وأتباعـه فإن أحداً لا يـنكر ما لهم مـن أفضال فى الريـاضيات

---

(١) كراوزر: نفس المرجع ص ٦٧.
(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٣.
(٣) رسل: نفس المرجع: (٣٥).
(٤) يوسف كرم: نفس المرجع: ١٤.
(٥) مرجع سابق.
(٦) كراوزر: نفس المرجع: ٦٧.
(٧) يوسف كرم: تنس المرجع: ١٦.
(٨)، ، المرجع السابق ص١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

والهندسة على وجه الخصوص مع مراعاة ما سبق أن أشرنا إليه عن مدى تأثرهم فى ذلك بالرياضيات والهندسة التجريبية عند قدماء المصريين ولكن بالنسبة للعلوم الطبيعية فإنهم[1]. «لم يضعوا رأياً جديداً بل نقلوا عن انكسيمندر وبالأخص عن أنكسيمانس».

وعند أنباد وقليس فإن الأجسام الحية تتكون كالآتى: «تجتمع بمقادير معينة بفعل المحبة فتنبت فى الأرض رؤوس بدون رقاب وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف، وعيون مستقلة عن الحياة وتتقارب هذه الأمزجة إتفاقاً على أنحاء متعددة فتكون منها المسرح وتكون المركبات الصالحة للحياة، فتنقرض الأولى وتبقى الأخرى»[2].

وذهب إنكساغوراس إلى أن القمر «أرض فيها جبال ووديان وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجساد الأرضية، كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار»[3].

وكان يعتقد أيضاً أن لكل شىء أصلاً لا متناهى فى الصغر أى أن أصل اللحم لحم لا متناهى فى الصغر وأصل الشعر شعر لا متناهى فى الصغر وأن الماء والخبز يحويان مبادىء لا متناهية فى الصغر عظيمة ولحمية ودموية[4].

وتقدم العلم خطوة كبيرة على يد أبقراط وأتباعه[5]. وإن كان الطب هو مجالهم الخاص وذلك لإهتمامهم بالملاحظة المنتظمة والعلم النظرى والتجريب أحياناً ولكن ظلت كتبهم مليئة بالأخطاء الفاحشة والآراء النظرية التى لم تحقق تجريبياً وسنذكر عند الحديث عن علوم المسلمين بعض الأمثلة الدالة على ذلك.

ولابد أن تكون لنا وقفة مع أفلاطون وأرسطو.

يقول ج. ج. كراوزر[1]: «ويمكن تقسيم سقراط وأفلاطون إلى أجزاء هامة

(١)، المرجع السابق ص١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

(٢) المرجع السابق ص١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

(٣)، (٤) المرجع السابق ص ١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

(٥) راجع: صلة العلم بالمجتمع ج ١ ص ٧٩، ٨٠.

وأخرى ثانوية الأهمية، والأجزاء الهامة تتكون من رفض العلوم التجريبية والطبيعية وتأكيد أسبقية العقل على المادة وتأييد الدين والسلطة والأجزاء ثانوية الأهمية، عبارة عن نقد الآراء الفجة عن العقل والدين والسلطة، ولقد أدى هذا إلى نتائج غاية فى الأهمية تبرر ما اكتسبه سقراط وأفلاطون من شهرة. ولقد شجعا دراسة العلوم الرياضية لأنها الأساس العقلى للأعداد ولمعرفة الحقيقة، ولكن الجزء الهام من فلسفتيهما كان رجعياً». وفى موضع آخر يقول عن أفلاطون(٢): «ولقد استعمل قدرته التى لا مثيل لها فى تعليم الناس آراء سقراط عن الحقيقة المقدسة والمطلقة والخالدة والرياضية والخلقية والروحية والتى لا يتوقف وجودها على التجربة وكان يبغى أن تكون العلوم الرياضية أساساً لعلمى الطبيعة والفلك وأن يبعد المشاهدات والتجارب عن العلم» ولكن كيف أدى نمط التفكير الأفلاطونى إلى هذا الموقف؟

يفرق أفلاطون بين الوجود الصادق ويقصد به عالم الأفكار وبين الوجود الزائف ويقصد به العالم المادى المتغير فعالم الأفكار عنده هو العالم الحقيقى حتى أنه يسميه العالم الواقعى (ولقد ظلت هذه التسمية فى الفلسفة القديمة لمدة طويلة)، أما العالم الحسى فهو عالم يخضع دائما للصيرورة والتحول ولذلك فهو عالم غير حقيقى. ولذلك فإنه لا يمكن الإعتماد على الحواس فى المعرفة لأنها تخدع الإنسان دائماً فهى لا تدرك غير الشىء الظاهر المتقلب فى تياره على الدوام.

ولنترك الدكتورة زيغريد هونكة تشرح لنا ما ذهبت إليه من إعاقة الفكر الأفلاطونى لإكتشاف علم طبيعى.

تقول المستشرقة الجريئة(٣).: «إن مملكة الفكر المضيئة الرحبة المنتظمة الأبدية التسامى هى الحقيقية بالنسبة إليه والمملكة الأخرى ذات الحركة الدائمة الخاضعة للصيرورة والتحول فى المادية المتعارضة مع الله لا وجود لها قطعاً بلا حقيقة.

والمادة تحظى بنصيب من الوجود أولاً وبطريقة واحدة فقط حين تتمثل الأفكار

---

(١) نفس المرجع: ص ٨٥.

(٢) نفس المرجع: ص٨٤.

(٣) العقيدة والمعرفة: ص ٢٩: ٣٥.

دون أن ترضخ لها تماماً وهكذا فإنها تصبح بحق خليطاً من الكائن وغير الكائن من الموجود والظاهر لكنها كخليط تظل مبتورة ناقصة مآلها إلى يالزوال نصف حقيقة مشابهة للظل» أى أن العالم المادى له وجود مؤقت متغير دائماً، ولهذا فلا يمكن أن تستمد منه الحقيقة».

ثم تستطرد قائلة[١]: «إن التفكير الواقعى وحده، هو الذى يحيط بالوجود الفعلى (أى عالم الأفكار) ولا يبرز الكائن من المبهم، المتغير سوى التفكير المنظم، المحدد، المعرف، المفهوم وهو فى تحديده وثباته يقترب من الحقيقة.. ويقدم أفلاطون الحيز الفاصل بين التفكير الأصيل (عنده) واليقين المبتور بالطبيعة الذى عرقل تقدم العلم التطبيقى الأوروبى بشكل صارخ. أجل، وحيث أن الروح لا تفنى وأنها رأت كل الأفكار فإن كل البحث والتجربة والتعلم، مجرد ذكرى. وأن الحس، التصديق بالحس، هو الذى يثنيهم عنها. لذا فإنه لدى التعرف على الكون سرعان ما يتذبذب العقل اليونانى التأملى، وبشكل دائم من المسلمات إلى العموميات فوق الطرق الضبابية لتجربة العالم الواقع إلى النظرة العقلانية الخالصة للفكرة المجردة. وذلك الشىء هو الذى يفرز تفرده وإنجازه الفريد وكماله، ولهذا السبب أيضاً يرتاب ويزدرى ويتجنب الخبرة الملموسة والعمل فى الحدائق الذى يتطلب الملاحظة المكثفة مثلما ينكر على الرجل الحر العمل الموكول للعبيد فقط فى الحقول».

ويعزو البعض إلى أرسطو الفضل فى وضع مقدمات للعلم التجريبى على أساس موقفه الانتقادى من آراء أستاذه أفلاطون فى عالم الطبيعة والمعرفة الحسية ولكننا عندما نتحقق من هذه الدعوى فسنكتشف أن فكر أرسطو المعلم الأول وسيد العالم كما يحلو للغربيين أن يسموه كان عائقاً رئيسياً فى اكتشاف العلم التجريبى.

يقول ج. ج. كراوزر[٢]: «كتب أفلاطون كثيراً فى الفلك والطبيعة ولما كانت

(١) المرجع السابق: ص ٣٢: ٣٣. بتصرف.

(٢) نفس المرجع: ص١ ع.

الفلسفة الأفلاطونية تظهر فى ثياب معيبة فى تلك الموضوعات، فإن كتابات أرسطو صورة من تلك العيوب».

ويشرح ذلك بريتر اندرسل فيقول[١]: «لكى نفهم أرسطو ينبغى أن نذكر أنه أول ناقد لأفلاطون، ومع ذلك لا يمكن القول أن نقد أرسطو كان يرتكز فى كل الزحوال علـى معرفة صحيحة وعادة يكون من المأمون أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراء أفلاطون. أما عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثوقاً منه وبالطبع يمكننا أن نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة فى عصره وهو أمر يبدو أن عضويته فى الأكاديمية تؤكده ولكن من المؤكد أيضاً إنه لم يكن ميالاً إلى الفلسفة الرياضية لأفلاطون، بل أنه لم يفهمها أبداً فى الواقع وينطبق هذا الحكم نفسه على تعليقات أرسطو للفلاسفة السابقين فحين يقدم سرداً مباشراً لأرائهم نستطيع أن نعتمد على ما يكتب، أما التفسيرات فلابد أن تؤخذ كلها بحذر... وكذلك فإن أراءه فى الفيزياء والفلك كانت مضطربة إلى حد ميئوس منه».

ولم يكتب كراوزر ورسل هذا الكلام محاباة للحضارة الإسلامية على حساب الحضارة الإغريقية فكلاهما أبعد ما يكون عن هذا الإتهام بل وتتسم كتاباتهما بالإعتداد الشديد يبكل ما هو غربى، ولكنها الحقيقة التى تفرض نفسها ويكون من العبث محاولة ليها وتأويلها إلى أمر آخر كما يفعل صبيان الفكر الغربى عندنا فى تعاملهم مع كل ما هو غربى.

فإذا كان هذا تقييم الفلاسفة لقدرات أرسطو وآرائه فى العلوم الطبيعية فإن الأثر الذى أدى رليه الإتجاه العام لفكره فى إعاقة هذه العلوم اسوأ كثيراً من ذلك.

كان أرسطو ينظر إلى الطبيعة من خلال نظريته عن الهيولى (المادة الأولى) والصورة. فالكائن الواحد يتكون باتحاد هذين المبدأين إتحاداً جوهرياً من حيث أن كلا منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر متمم له حيث أنهما لا ينفصلان فى الحقيقة فلا

(١) حكمة الغرب: ج١.

توج الهيولى (المادة الأولى) مفارقة ولكنها دائما متحدة بصورة وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة. ويقول رسل [1] فى شرح هذه النظرية: «لنتأمل مثلاً المادة الخام التى تستخدم فى صناعة عمود فى مبنى. تلك هى (المادة)، أما الصورة فهى أشبه بالتصميم الذى يضعه للعمود. والفكرتان معاً هما بمعنى معين تجريديتان من حيث أن الشىء الفعلى يجمع بين الإثنين معاً. ويقول أرسطو إن الصورة عندما تطبع على المادة هى التى تجعل هذه الأخيرة على ما هى عليه، فالصورة تضفى على المادة خصائصها، وتحولها بالفعل إلى شىء».

والذى يهمنا فى هذه النظرية أنه أضفى على الطبيعة ذاتها معنى ميتافيزيقياً (غيبياً) فكيف يمكن التعامل معها على أنها أشياء واقعية قابلة للتجريب فبالرغم من أنه «أنزل المثال الأفلاطونى من السماء إلى الأرض وسماه صورة»[2] إلا أن نظريته «لا تختلف كثيراً عن نظرية المثل والصور، عند سقراط وأفلاطون»[3]. هذا بالإضافة إلى أنه يضمِّن الظواهر الطبيعية طبيعة معينة ساكنة فيها فالحجر مثلا أعطاه طبيعة أرضية جعلته يرتمى عليها لأنه ـ الحجر ـ يشتاق وبصبر فارغ الرجوع إلى موطنه. أو كما أعطى النار ـ التى تهفو بلهبها المتصاعد لطبيعتها الهوائية، التى يشدها الحنين إلى أعلى. وطنها فى السماء»[4]. كل هذا الكلام يؤ كد أن أرسطو «قد غلبت على كتبه فى علم الطبيعة الروح الميتافيزيقية [5] الغيبية وهو ما يتنافى تماماً مع مبادىء العلم التجريبى. وهذا ما جعل رسل نفسه يعترف بأن «تأثيرا أرسطو من الناحية التاريخية كان معوقاً[6]» وإن يكن هو (على طريقته دائماً فى الدفاع عن القيمة العلمية لآراء أساطين الفكر الغربى) يعزو ذلك فى الأساس إلى الجمود الأعمى والذليل لدى بالكثير من أتباعه.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٣) رسل: حكمة الغرب ج١.

(٤) زيجريد هونكه: العقيدة والمعرفة ص ٤٤: ٤٥.

(٥) جميل بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها.

(٦) حكمة الغرب ج ١.

أما زيغريد هونكه فإنها تصف[1] هذه النظريات بأنها «هى التى زربك بها أرسطو العالم القديم وأسدى له خدمة ثنته عن الـعثور على ذاته، وعن التوصل إلى إؤية ذاتية للطبيعة، وعن العثور على الطريق الموصلة إلى العلوم الطبيعيةش.

ويذهب ول ديورانت[2]. إلى أن «إفتقـار أرسطو إلى التجربـة والإختبار والآراء العلمية تـرك علمه عن الطبيعة كتلـة من املاحظات الفجة عسيرة الهـضم، لقد إمتاز فى جمع المعلـومات وترتيبها، وفى كل ميدان نجـده يحسن استعمال تنسـيقاته ويضع فهارس لـها. ويسير جنـباً إلى جنب مـع هذه الميول والمواهـب فى الملاحظة ـ إنشـغاله وإنهماكه فى الميتافيزيقا الأفلاطونية».

بل إن رسل نـفسه يقـول عنه فى كـتاب آخر[3]. : «إن نظريـة أرسطو القائـلة بأن التغير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر مثل كل شىء آخر قاله أرسطو فى الموضوعات العلمية ثبت أنه عائق دون التقدم».

الاسباب الموضوعية لشهرة أرسطو الطاغية:

فإذا كانت هذه هى قيمة أرسطو الحقيقة فـى الفكر والعلم وقبل ذلك فى السياسة فما الذى أضفى عليه كل هذه الأبهة الطاغية؟!!

إننا من الممكن أن نرجع ذلك إلى عدة أمور منها:

* بقاء اغلب أعماله بينما تعرضت أغلب أعمال الفلاسفة الآخرين للضياع.

* كتاباته المستفيضة فى كل العلوم الفلسفية القديمة.

* كونه واضحاً إلى حد رهيب بالمقارنة إلى غيره من الفلاسفة.

* إهتمامه الكبير بالبحث العلمى المنظم.

---

(١) العقيدة والمعرفة: ص ٤٥، ٤٦.

(٢) قصة الفلسفة.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة.

* أنه ـ خلافاً لأفلاطون ـ دعى إلى المعرفة الحسية وجمع الكثير من الحقائق الفردية إلا أنه لم يتقيد شخصياً بنصيحته مطلقاً.

* لظروف خاصة ـ تراكمت تاريخياً ـ وجدت فيه الكنيسة الغربية ضالتها فصنعت منه سياجها الفلسفي.

تفسير بعض الكتاب الغربيين لأسباب إعاقة الفكر الإغريقى للعلم

هذا المستوى المتواضع لـلفكر الإغريقى ـ والمبالغ فيه عصريا ـ دعى بعض الكتاب الغربيين إلى محاولة التماس الأعذار لرجاله المغاوير بحيث ينبغى لنا أن نضع موضع الإعتبار الآثار العملية لتقاليدهم وحدود الفرص التى هيئت لهم والقيود التى حدت من جهودهم.

ويعترف ويلز أن هناك ثلاثة حواجز أقيمت من حول العقل الإغريقى ولم يكد ينجو منها إلا فى النادر، هذه الحواجز هى:

«أولا: تشبع العقل الإغريقى بفكرة أن المدينة هى الغاية القصوى للدولة ففى عالم تعاقبت فيه إمبراطورية إثر إمبراطورية وكانت الواحدة منها أعظم من سابقتها، وفى عالم كان الناس والفكرات يزدادون تحرراً وتفكك عرى وحرية سراح يوماً بعد يوم، وفى عالم نزعة التوحيد فيه ظاهرة للعيان حتى فى ذلك الزمان السحيق، كان الإغريق بسبب ما يكتنفهم من ظروف جغرافية وسياسية خاصة لا يزالون يحلمون بذلك الحلم المستحيل الذى يأمل فى وجود «دولة مدينة» متماسكة لا تتطرق إليها الموثرات الخارجية وهى آمنة فى شجاعة من العالم أجمع».

«ثانياً: تسبب نظام الرق المنزلى فى إشلال العقل الإغريقى، إذ كان الإسترقاق أمراً مسلماً به متغلغلاً فى الحياة الإغريقية. فلم يكن الناس يستطيعون أن يتصوروا الراحة أو الكرامة والمهابة من غير وجود الرقيق. على أن الرق يحول دون عطف الإنسان، لا

عن طبقة من إخوانه فى الوطن فحسب، بل يضع مالك الرقيق فى طبقة وهيئة مضادة لكل غريب، وذلك لشعور الفرد بأنه من قبيلة مختارة».

«وأخيراً كان يعوق الفكر الإغريقى إفتقاره إلى المعرفة إفتقاراً لا نكاد نتصوره اليوم. إذ لم يكن لدى الإغريق أية معرفة البتة بماضى البشرية. وهم قوم كان ما لديهم فى أحسن الأحوال بضع تخمينات تنم عن فكر صائب. ولم تكن معرفتهم بالجغرافيا تتعدى دائرة حوض البحر المتوسط وحدود فارس.. ولابد للإنسان أن يتذكر إعوازهم الشديد فى الأجهزة التجريبية.

وقد لونوا الزجاج للزينة. ولكنه ليس بالزجاج الصافى. وليس لديهم وسيلة دقيقة لقياس فترات الزمن الصغرى، ولا أى ترقيم عددى يتسم بالكفاية الحقة ولا أى مقاييس شديدة الضبط، ولا أى مبادىء أولية للتلسكوب أو الميكروسكوب.. والفيلسوف يترفع عن الصانع ترفعاً أبعد يده من أن تصل إلى أى جهاز. وما كان لأى سيد إغريقى ليقبل أن يدقدق فى الزجاج أو المعدن»[1].

وحكاية إحتقار العمل اليدوى هذه ودورها فى إعاقة التقدم العلمى لابد من توضحيها فلقد كان من خصائص السيد أن يقتصر نشاطه على العمل العقلى فقط ولذلك فإن أى عمل تستخدم فيه يد الإنسان ويحتمل أن تؤذى منه سواء بالمجهود أو الإتساخ أو غير ذلك ـ فهو عمل حقير يجب أن يخول للعبيد فقط وعلى ذلك فلكى يحتفظ السيد بوجاهته الإجتماعية لابد أن يبتعد تماماً عن العمل اليدوى وبما أن العلم التجريبى يقوم أساساً على العمل اليدوى فقد ظل إحتقار الأجير مانعاً كبيراً من قيام هؤلاء المتعلمين.

ولم يكن هذا الأمر قاصراً على الحضارة الإغريقية فقط وإنما تشترك فيه الحضارات التى سبقتها أيضا مثل الحضارة المصرية والبابلية ولكن بنسب متفاوتة.

---

(١) معالم تاريخ الرنسانية: مج١، ج٢.

وسنشير فى الباب القادم إلى الموقف الإسلامى المناقض لذلك تماماً فعلى سبيل المثال يقول كاتب مصرى[1]. فى وثيقة من عام ١٢٠٠ ق م تقريباً: «تعلموا الكتابة لتقوا أنفسكم شسر الزعمال الشاقة ولتكونوا حكاماً ذوى شهرة عالية. فللمشتغل فى المعادن وهو أمام فوهة الفرن أصابع كالتمساح ورائحته أسوأ من رائحة السمك العفن والناسج فى مصنع ما أسوأ حالاً من المرأة، يجلس القرفصاء ولا يتمتع بالهواء النقى المتجدد».

وهذا ما يفسر عدم الإرتباط بين وجود المخترعات وبين وجود القوانين العلمية المؤدية إليها، لأن أغلب المخترعات والألات أنتجتها أيادى العبيد والصناع نتيجة إلحاح الحاجة إليها.

المرحلة الهلينستية
ومدى ارتباطها بالفكر الميتافيزيقى

بقى قبل أن نطوى صفحة الحضارة الإغريقية أن نتكلم عن مرحلة أخرى من الفكر شاركوا فيها فكان لابد من الحديث عنها حتى لا نبخسهم حقهم وهذه المرحلة هى ما تسمى بمرحلة الحضارة الهلينسية.

والمرحلة الهلينستية هى مرحلة مزج الحضارة الإغريقية بالحضارات الأخرى بعد غزو الإسكندر لهذه الحضارات ولقد كانت مدينة الإسكندرية هى أبرز المراكز الحضارية فى كل بلاد اليونان حتى أنها أنتجت نخبة من العلماء لم تستطع أية مدينة فى هذه المرحلة أن تضارعها فى انتاج مثلها حتى أثينا نفسها فى أزهى عصورها.

وقبل أن نتحدث عن هؤلاء العلماء فلابد ألا ننسى أنهم نتاج المزج بين الحضارتين المصرية والإغريقية فلا يحق لإحداهما أن تنسب لنفسها فقط ما حققه هؤلاء العلماء من علم ومجد.

---

(١) نقلا عن كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ٥٥.

لقد تقدم جالينوس بالطب تقدما كبيراً حيث جمع بين دراسة أبقراط وبين طرق التشريح عند المصريين القدماء كما أنه جمع فى تأثره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيين وكانت إستدلالاته المنطقية ذات قوة ووضوح «غير أن هذه الصفة الفلسفية المنطقية ذاتها، هى ما أدت به فى بعض الأحيان إلى مناقضة التجربة والمنهج التجريبى الدقيق وخاصة فى نظريته للأمزجة والطباع، وهى ما جعلته يدخل فى نظرية أرسطو للنفس، ويوفق بينها وبين موقف الرواقيين من «الروح» وهى التى انتهت به كذلك إلى أن يقرر فى يالبدن قيام مبادىء وقوى ما لا يمكن أن تصبح يوماً من الأيام موضع تجربة أو بحث علمى، قوى تفسر فى نظره جميع ظواهر البدن، كل قوة منها خاصة بضرب معين من الظواهر، فقوه ممسكة وقوة جاذب، وقوة محولة وقوة منومة إلخ..، تلك القوى التى أثارت سخرية موليير وتهكمه فى مسرحياته الشهيرة أثناء القرن السابع عشر[١].

وأشهر رياضى الإسكندرية هو إقليدس. وقد جمع فى كتابه الأركان أو «العناصر» كل المعارف الهندسية التى عرفت فى عصره وهكذا فإن الكثير مما يضمه هذا الكتاب لم يكن من ابتكاره هو غير أنه امتاز بالعرض المنهجى للموضوع ولقد حذا حذو أفلاطين[٢] فى عدم البحث إلا فى الأشياء التى يمكن عملها بالمسطرة والفرجار. كما أننا لا نجد لديه أبسط تلميح إلى أن الهندسة يمكن أن تكون مفيدة عملياً[٣].

«ومما يلفت النظر أنه بدأ علم البصريات بقوله الخاطىء: إن الأجسام ترى لما تبعثه العين من أشعة فى خطوط مستقيمة»[٤].

وجاء أرسطا خورس إلى الإسكندرية وهو أول من قال بأن الشمس مركز الكون وأن الأرض تدور حولها ووقع على قوله هذا كوبر نيكوس بعد ذلك بقرون طويلة

(١) صلة العلم بالمجتمع ج ١.
(٢) رجع د. جميل البلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٢: ٤٤.
(٣) راجع رسل: حكم الغرب ج ١ ص ١٩٣.
(٤) كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ٩١.

فجهـر به وذاع صيتـه «وهناك ملاحـظة هامشـية تحمل اسـم أرسطاخورس فـى أحد مخطوطات كوبرنيكس تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع» وحسب بعد كل من الشمس والقـمر عن الزرض، ونسبه نصـف قطر كل منهما إلـى نصف قطر الأرض بطرق صحيحة[١].

وكان أرشميدس أعلـم علماء الإسكندرية فكان عـالما رياضياً ومهندسا ميـكانيكيا ومخترعاً كـبيراً «ويذكر المؤرخ الإغريقى بلـوتارك أن مهارته الفنية ساعـدته أكثر من مرة على حماية المدينة من أن تجتاحها جيوش الأعداء»[٢].

ولقد استنبط قانوناً مضبوطاً للرافعة ولكن يظهر أنه استنتجه من فروض مبنية على علم غريزى، وفى الواقع على الإحساس بجمـال التوازن أكثر من المشاهدة والتجربة، ولقد كانت الـنتيجة التى حصل عـليها، وتصميمه علـى تطبيق العلوم الريـاضية على اليـظواهر الـطبيـعية دلـيلاً علـى التقدم أمـا محاولـته جعـل علم الـطبيـعة عبـارة عن استنباطات هندسية من فروض فدليل على الرجعية، وتدل على عدم الأخذ بالمشاهدة والتـجربة ولقـد أخفى نـبوغ أرشمـيدس فى العـلوم الريـاضية ضـعفه فى الـطبيـعة والميكانيكا»[٣]. ولم يسـتطيع تنمـية مواهبه لأقصـى حد «نظراً لأن الأعمال الـيدوية كانت شائنة، فكان يحتقرها شأنه فى ذلك شأن جميع أفراد طبقته»[٤].

ولكـن إلى أى مدى اسـتمر هـذا التقدم الجـزئى فى الـعلم الإسـكندرى؟ يـقول الدكتور جميل بلدى: «تؤدى إذن متابعة العصر السكندرى منذ نشاته إلى ملاحظة أن الفكر الفلسفى قد تسرب إلى العلم وتدخل فى مجاله تدخلاً تدريجياً، فكان شأنه أن أضعف شيئاً فشيئاً من صفات العلم»[٥].

(١) رسل: حكمة العرب ص ١٩٦.
(٢) جميل بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٣٩.
(٣) كراوزر: حملة العلم بالمجتمع ص ١٠٠و ١٠٧.
(٤) المرجع السابق ص٩٧.
(٥) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٦: ٤٧.

أين معجزة العلم اليونانى المزعومة

يقول الدكتور فؤاد زكريا[(١)]:

أدرك الباحثون أن الكلام عن «معجزة» يونانية ليس من العلم فى شىء. فالقول أن اليونـانيين قد أبـدعوا فجأة، ودون سوابـق أو مؤثرات خارجيـة، حضارة عبقـرية فى مختلف الميادين، ومنها العلـم، هو قول يتنافى مع المبادىء العلمية التـى تؤكد اتصال الحضارات وتأثيرها بعـضها ببعضش. وعلى حين أن لفظ «المعـجزة» يبدو فى ظاهره تفسيرا لظاهرة الانبـثاق المفاجىء للحضارة اليونانية، فإنه فـى واقع الأمر ليس تفسيرا لاى شىء، بل أنـه تعبير غيـر مباشر عن العـجز عن التفسـير . فحين نقـول أن ظهور العلم اليونانى كان جـزءا من «المعجزة اليونانية» ، يكون المعنى الحقـيقى لقولنا هذا هو أننا لانعرف كيف نفسر ظهور العلم اليونانى.

ولا جدال فـى أن المكان الـذى ظهـرت فيه أولـى المدارس الفـلسفـية والـعلمـية اليونـانية، هو فى ذاته دلـيل على الاتصال الـوثيق بين الحـضارة اليونانيـة والحضارات الشـرقية السـابقة. فلـم تظهر المـدرسة الفكـرية الأولى فى أرض الـيونان ذاتهـا،وإنما ظهرت فى مستوطنة «أيـونية» التى أقامها اليونانيون على ساحـل آسيا الصغرى (تركيا الحاليـة)، أى فى أقرب أرض ناطـقة باليـونانية إلـى بلاد الشرق، ذوات الحـضارات الأقدم عهـدا. وهذا أمرطبيـعى لأن من المحال أن تكون هـذه المجموعة من الـشعوب الشرقية قريبة من اليونانيين إلى هذا الحد، وأن تتبادل معها التجارة على نطاق واسع، وتدخل معها أحيانا أخرى فى حروب طويلة، دون أن يحدث تفاعل بين الطرفين.

واقتنع العلماء بأن من المستحيل تجاهل شهادة اليونانيين القدماء أنفسهم. فقد شهد فيلسوفهم الأكبر « أفلاطون» الذى كان فى الوقت ذاته عالما رياضياً، بفضل الحضارة الفرعونية على العلم والفكر اليونانى، وأكد أن اليونانيين إنما هم «أطفال» بالقياس إلى تلك الحضارة القديمـة العظيمة. وهناك روايات تاريخية كثيـرة تحكى عن اتصال كبار فلاسفة اليونانيين وعلمائهم ـ ومنهم أفلاطون ذاته ـ بالمصريينى القدماء وسفرهم إلى مصر وأقامتهم فيها طويلا لتلقى العلم.

---

(١) التفكير العلمي : ١٢٨ وما بعدها. (بتصرف)

(1) w . wightman :The Growth of Scientific Ideas. Yale Unirersity Press, 1953 . pp. 3 -4

والمشكلة الكبرى فى هذا الصدد هى أن الأدلـة المباشرة على هذا الاتصال العلمى قد فقدت. فعلى حين أن كثيرا من الأنجازات العلـمية اليونانية قد ظلت باقية، فإن ما أنجزته الحضارات الـشرقية، فى باب العلـم النظرى أو الاساسى، لايكاد يـعرف عنه شيء بطريق مباشر، ومعظم ما نعرفه عنه غير مباشر، أى من خلال التطبيقات العملية لهذا العلم كماتتمثل فى الآثار الباقية من هذه الحضارات.

ومن الأسباب التى يعلـل بها البعض ضياع العلم الشرقى الـقديم، أن الفئة التى كانت تمارسه كانت فئة الكهنة، التى حرصت علـى أن يحتفظ بمعلوماتها العلمية سراً دفينا، تتناقله هذه الفئة جيلا بعد جيل ، دون أن تبوح به إلى غيرها ، حتى تظل محتفظة لنفسها بالقوة والنفوذ والمهابة التى تولدهيا المعرفة العلمية، وحتى تضفى على نفسها، وعلى الآلهـة التى تخدمها، هـالة من القداسة أمـام عامة الناس، الذين لايـعرفون عن العلم شيئاً. وفضلا عن ذلك فهناك كوارث طبيعية وحروب كثيرة وحرائق متعمدة أو غير متعمدة، أدت بـدورها إلى ضياع مايمكن أن يكون قد دوّن مـن هذا العلم فى كتب.

ونتيجة هذا كله هـى أن معلوماتنا عن الأصول النظرية للعلـم القديم تكاد تكون منعدمة، على حين أن معظم ما أنجزه اليونانيون ظل باقيا، مما ساعد على نسبة الفضل الأكبر ، فى بدء ظهور العلم، إلى اليونانيين، وجعل من المستحيل إجراء مقارنةت بين العلـم اليونانى والـعلم الشرقـى القديم، أو تبيـان مقدار ما يديـن به اليونانـيون ، فى علومهم ، للحضارات الكبرى إلى سبقتهم.

وأخيراً، فـقد كان للمعـتقدات والأديان الشعـبية تأثير هـام فى نمو معارف علـمية كثيـرة. وحسبنـا أن نذكر فى هـــذا الصدد أهميـة العقيـدة الدينية عـند الفراعـنة فى عمـليات البـناء الهائـلة، التـــى تحققت تـلبيـة المطالبـة دينية، كـالأهرامات والمعـابد الضخمـة، وكذلك الحاجة إلـى تـخليد الإنسان، والرغـبة فى قهر الاحساس بـفنائه، التى حفزتهم إلى اكتساب المقدرة الخـارقة علـى التحنيط، والإيمان بالتنجيم ومعرفة الطالع من الـتطلع إى النجوم، الذى أعطى بـعض الناس، فى تلك العهـود القديمة، طاقة هائـلة من الصبر أتاحـت لهم أن يقـوموا بمـلاحظات وعمليات رصـد مرهقة، أضافت إلى رصيد الـبشرية فى ميدان الفـلـك معلومات لها قيمة لا تـقدر . ولنذكر

فى هذا الصدد أن الأرتباط بيـن التنجيم وعلـم الفلك قد ظل قـائماً، فى أوربا ذاتها، حتى مطـلع العصر الحديث، وأن كبـار علمـاء الفلـك حتى القرن السابع عـشر كانوا منجمين فى الوقت ذاته، ولم يكونوا يجـدون أى تعارض بين الملاحظة الفكية المتأنية الدقـيقة وبيـن البحث عــن طالــع حاكـم، أو الـتنبؤ بـنتيجـة معركة حـربية وشيـكة الحدوث، من خلال النجوم.

فى كـل هذه الحالات كـانت هنـاك مقتـضيات عـمليـة حتمـت على الحـضارات الشرقية الـقديمة البحث فى علـوم معينة ، وما دامت هذه الحضـارات قد نجحت فى تحقيق تلك المقتضيات العملية نجاحا رائعا، فلا بد أن نستنتج أن حصيلتها العلمية فى هذه الميادين لم تكن ضيئلة. وأنه لمن الصعب أن يتصور المرء أن أولئك العباقرة الذين بنوا الأهرامات بتلك الدقة المذهلة فى الحـساب، بحيث لم يخطئوا إلا بمقدار بوصة واحدة فى محيط قاعدة الهـرم الأكبر البالغ ٤/ ٧٥٥٣ قدماً (١) . والذين ابتدعوا فن الضـرب والقسمـة ، لايستـحقون اسم «الـعلمـاء»، وأنهم لـم يكونوا إلا أصـحاب تجارب موروثه، شكلت مجموعة من القواعد والخبرات العملية التى استعانوا بها فى تحقـيق هذه الإنجـازات . ومن الظلـم أن نأبى اسـم «العلـم» على تلـك المعلـومات الفلكية الرائعة التى توصل إليها هؤلاء الـقدماء، وعلى الكشوف الرياضية الهامة التى كانت ضرورية من أجل إجراء الحسابات الفـلكية ، وغيرها من الأغراض. ومن قصر النظـر أن نتصور أن تلـك المعلومـات الكيمائـية العظيـمة، التى أتـاحت للمصـريين القدماء أن يصبغوا انسـجة ملابسهم وحوائط مبانيهم بألوان مايـزال بعضها زاهيا لمدة تقرب من الأربعـة آلاف عام، لا تستحق اسم «العـلم التجريبى» . وقد مـثل هذا عن مجـالات كثـيرة لابـد أن هذه الحـضارات قد جـمعـت فيـها بيـن الخبـرة العـمليـة والمعـلومات الـنظريـة، كالطـب وصناعة الـعقاقـير والهـيدرولكـيا (الرى والـسدود والخزانات) إلخ.

(1) w . wightman :The Growth of Scientific Ideas. Yale Unirersity Press, 1953 . pp. 3 -4

مناقشة أفكار الدكتور المسيرى حول العلمانية

لم أطلع على الإنتاج الفكرى للدكتور عبدالوهاب المسيرى إلا منذ فترة قريبة جداً. وقد يكون السبب فى ذلك هو عدم خروج أعماله الكبرى إلى النور إلا منذ فترة وجيزة بل والذى تم نشره منها على وجه الدقة هو موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية وتبقى إلى الآن أكثر من موسوعة لم تجز للنشر ولم يتداولها الناس بعد أهمها على حد علمى موسوعة تاريخ العلمانية. ولكنى أعتقد أن هناك سبب آخر أبعدنى عن الإطلاع على أعمال هذا المفكر الفيلسوف الذى سيحتاج الناس إلى قدر من سنين ليدركوا مدى الأهمية البالغة لأعماله الفكريه وليدرك المسلمون (والإسلاميون منهم على وجه الخصوص) مدى ما أنعم الله عليهم بوجود هذا الرجل بينهم بما يحمله من طاقة فكرية جبارة قادرة على تقويض الأسس الفكرية ولمنظومة الحضارة الغربية كلها الأمر الذى يعيد التوازن بعد غياب طويل بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وذلك فى الصراع الحضارى الذى نشهده الآن بين الإسلام والغرب والذى سيتبلور فى المرحلة القادمة إلى أشكال أكثر حدة على حسب تقدير هذا السبب الآخر هو رغبتى فى الحفاظ على استقلالى الفكرى الأمر الذى كنت أراه حينذاك أفكار مهدداً بأطلاعى على هذه الأعمال وأنا أشاهد بعينى رأسى حالة الانبهار والذوبان التى يصاب بها أغلب من يضطلعون على هذه الأعمال والتى كانوا يحصلون عليها من خلال تصوير المسودات أو الأصول الأولى المعدة للنشر. وقد احتفظت بهذا الموقف سنوات طويلة على الرغم مما كان يصلنى عن الدكتور من إشادات بكتبى عن طريق الأصدقاء.

ومع تقديرنا الكبير لفكر الدكتور المسيرى الأمر الذى يعبر عنه نُقولنا ت الكثيرة من أعماله بل واعتمادنا عليه شبه كاملاً فى بعض المناطق الفكرية فى تاريخ الفلسفة الغربية إلا أن ذلك لاينفى حقنا فى نقد بعض أفكار الرجل والحوار معه بوجه عام على صفحات الكتب (وإن كان هذا أمر قائم باستمرار فى اللقاءات المباشرة بيننا).

وأهم ما أريد الوقوف عليه هنا هو المحاولة الفكرية للدكتور المسيرى لوضع تعريفه الخاص للعلمانية وأبادر بداية بتسجيل أن الأعمال الفكرية للدكتور برغم

تمحورها حول العلمانية كهدف للتحليل إلا أنها تفتقد التعريف المحدد للفظ ذاته وما عمل الدكتور على وضع تعريف له على امتداد صفحات كتاب كامل هو مصطلح العلمانية الشاملة وهو مصطلح من وضع الدكتور ذاته ومع اتفاقنا مع مايذهب إليه فيما يعترض تعريف العلمانية من صعوبات شديدة وأن أغلب التعريفات الشائعة للفظ هي تعريفات قاصرة تؤدى إلى تشويش المعنى المقصود من العلمانية والأهم من ذلك هو ما صاحب مفهوم العلمانية من تطور على امتداد تاريخ الفلسفة ا لغربية إلا أننا لانرى أن يكون الحل لذلك هو وضع التعريف لمصطلح مضاف من أصطناعنا يحتاج التفسير الفلسفى لمفرداته إلى كتاب ضخم كما حدث مع الدكتور هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن منحى الدكتور إلى تعريف العلمانية الشاملة كمحاولة منه لتفسير العلمانية النهائية الواقعةالآن أدى به إلى وضع تقسيم اعتسا فى للعلمانية من وجهة نظرنا ـ لانقول (بحياء شديد) أنه غير دقيق فقط ولكن غير سليم أيضا كما سنبين فيما بعد ـ إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة.

فبعد تفكيك وتقويض الدكتور لـلتعريفات العلمانية المشاعة والمعجمية وتحليل وصياغة العديد من المفردات والمصطلحات الفلسفية بهدف مساعدته على صياغة تعريفه للعلمانية الشاملة ومساعدة القارىء نفسه على فهم المقصود من تعريفه ذاته كل ذلك على امتداد كتاب كامل من الحجم الكبير يضع الدكتور تعريفه للعلمانية الشاملة كالتالى:

«العلمانية الشاملة (التى يمكن أن نسميها أيضاً «العلمانية المادية» أو «العلمانية العدمية») هى رؤية شاملة للعالم، عقلانية مادية تدور فى إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التى ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له وأن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة ليست لها أية قداسة ولاتحوى أية أسرار وفى حالة حركة دائمة لاغاية لها ولاهدف ولاتكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة، فهى رؤية واحدية كونية مادية» (١).

---

(١) المرجع السابق : مج ١ ص ٢٤٨.

وقبل أن أخوض فى تفسير التعريف الذى اعترف طواعية أننى لن أكون دقيقاً تماماً فى تفسيره بسبب الاختصار. لامن حيث الوجهة الفلسفية فقط ولكن من حيث الوجهة العلمية المصطلحية للدكتور على وجه الخصوص (فإذا كان الدكتور ذاته احتاج إلى كتاب من الحجم الكبير للتفسير المسبق لتعريفه هذا فكيف من الممكن أن أكون أنا دقيقاً بشكل حازم إذا حاولت تفسيره فى بضع صفحات) أقول : أحب قبل أن أخوض فى ذلك أن أسجل بداية أن هذا الذى ذكره الدكتور فى تعريفه ليس تعريفاً على وجه الدقة وإنما على أحسن الفروض (وبمصطلحات الدكتور ذاته) هو حقل دلالى لمصطلح أو بمفهومنا نحن هو ما يمثل النتائج الأخيرة لإعمال النهج العلمانى فى التفكير ومن هنا كان خلافنا معه فى تعريف العلمانية بتقسيمها إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة فقد رد تعريف الأولى إلى النتائج الأولى لإعمال النهج العلمانى فى التفكير بينما رد الثانية إلى النتائج الأخيرة لإعمال النهج العلمانى فى التفكير دون أن يضع تعريفاً محدداً فى الحالتين للنهج العلمانى ذاته.

فى تقسيمه للعلمانية إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة يقول عن العلمانيتين:

* العلمانية الجزئية: هى رؤية جزئية للواقع (براجماتية - اجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لاتتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسية وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من الحياة. كما أنها لاتنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات أو ميتافيزيقا. ولذا لاتتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محددة للإنسان، إلا أنها تراه إنساناً طبيعياً مادياً فى بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، وتلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته ويمكن تسمية العلمانية الجزئية «العلمانية الأخلاقية» أو «العلمانية الإنسانية».

* العلمانية الشاملة : رؤية شاملة للواقع ذات بعد معرفى «كلى ونهائى» تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورئيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة . فإما أن تنكر وجودها تماماً فى أسوا حال ، أو تهمشها فى أحسنه، وترى العالم

باعتبـاره مادياً زمانياً كـل ما فيه فى حالـة حركة ومن ثم فهـو نسبى ويتفـرع عن هذه الرؤية منظومات مـعرفية (الحواس والواقع المادى مصدر ا لمعرفـة) وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق وتاريخية التاريخ يتبع مساراً واحداً وإن أتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نـفس النقطة النهائية) ورؤية الإنسان (الإنسان ليس سوى مادة، فهو إنـسان طبيعى / مادى) والطبيعة (الطبـيعة هى الأخرى مادة فى حالة حركة دائـمة) كل هذا يعنى أن كل الأمور فـى نهاية الأمر وفى التحـليل الأخير تاريخائية زمانية نسبـية ويمكن تسمية العلمانية الشاملة «العلمـانية الطيبعية / المادية» أو «العلمانية المادية»[1].

وبداية أقول العلمـانية منظور ورؤية والرؤية لاتتجزأ فكـيف من الممكن أن أقول إنها رؤية جزئية للواقع.

وعلى الرغم مما يشير إليه الدكتور كثيراً من أن العلمانية تطورت مع تطور الفلسفة الغربية منذ نشأتها فى عهد الإغريـق إلا أن موقفه لايتضح تماماً فى ذلك بل نجد عنده أحيانـاً ترديداً للـمفهوم الـشائع عن نـشأة العلـمانية فـى عصر النـهضة فى مـواجهة الكنيسة . فهو يقول مثلاً فى بعض المواضع:«لـم تقض المسيحية نحبها على الفور مع ظهور الفكر العلمانى» [2].

وأفضل الظن أن الدكتور يذهب إلى أن الفكر الـعلمانى قد تمت بلورته فى عصر النهضة وقد قدمنـا فيما سبق جهودنا فى الإستدلال على نـقد ذلك وإثبات أن الرؤية العلمانية نهج أصيل فى التفكير الغربى منذ العصر الإغريقى.

وقبل أن نمضى إلى خطورة مفهوم العلمانية الجزئية هذا كما يتصوره الدكتور على الإسلاميين بوجه خاص وأثره فى تمبيع الرؤية وتشويش الحدو د الفاصلة بين الإسلام والعلمانية نعود إلى محاولة تفسير تعريف الدكتور للعلمانية الشاملة .

يقول الدكتور عن العـلمانية الشاملة: «هى رؤية شاملة للعـالم عقلانية مادية» أى أن الدكتـور يكاد يجزم بـأن العلمـانية لايمكـن أن تكون عقلانـية روحية ثـم يقول :

(١) موسوعة اليهود واليهودية : مج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢.
(٢) المرجع السابق : مج ١ ص ٢١٤.

«تدور فى إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية» وهـذا هو بيت القصيد فى رؤية الدكتور للعلمانية بل لمسيرة الفكر الغربى بوجه عام فهو يرى أنه يدور فى إطار الحلولية الكمونية الواحدية المادية حتى أنه فى كثير من المواضع يستعمل العلمانية الشاملة والحلولية الكمونية الواحدية المادية كمترادفين.

وهو يقول عن الحلولية الكمونية الواحدية:«هو المذهب القائل بأن الإله والعالم (الإنسان والطبيعة) مكوَّن من جوهر واحد، ومن ثم فهو عالم متماسك بشكل عضوى مصمت لاتتخلله أية ثغرات ولايعرف الإنقطاع ويتسم بالواحدية الصارمة، ويمكن رد كل الظواهر فيه مهما بلغ تنوعها وانعدام تجانسها إلى مبدأ واحد كامن فى العالم هو مصدر وحدة الكون وتماسكه ومصدر حياته وحيويته وهو القوة الدافعة له الكامنة فيه، ويمكن تفسير كل شىء من خلاله»[١].

ولكن هذا لايعنى خروج الرؤية العقلانية الروحية عن التعريف المحدد للدكتور وذلك لأن الدكتور يرى أن «وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية قد يختلفان فى بعض الأوجه الفرعية إلا أنهما يتفقان فى الأساسيات والبنية» ومن هنا يتساوى لدى الدكتور ماركس وهيجل فالهرم ليس لديهما بحسب رؤية الدكتور ليس مقلوباً ولا معدولاً وإنما هو هرم واحد هرم مادى تماماً والخلاف بين الفيلسوفين هو فى التسميات فقط.

ليس هذا فقط بل أنه يتساوى فى هذا المعنى الفلاسفة الحلوليون من أمثال ابن عربى مع الفلاسفة الماديين من أمثال ماركس .

ويبدو أن تركيز الدكتور الشديد على رصد ظاهرة الترشيد فى الحضارة الغربية أدى إلى تأثر الدكتور بهذه الرشادة فى تحديد الأمور وكما يقول الدكتور: «الترشيد المجرد من القيمة هو فى واقع ا لأمر إعادة صياغة للمجتمع ككل عن طريق تفكيكه و استبعاد سائر العناصر المركبة التى تستعصى على القياس (العناصر الإنسانية أو الربانية التى يتركب منها وإعادة تركيبه على هدى المعايير العقلية والعلمية الواحدية المادية، ومن ثم يتوافق هذا الواقع الاجتماعى مع القوانين العلمية الواحدية الصارمة

(١) المرجع السابق : ص ١٩٦.

ويخضع للإختبارات والإجراءات الكمية وللقياس، فهو يمحو سائر الثنائيات الفضفاضة (التى تفترض وجود أكثر من جوهر وأكثر من قانون) ويستبعد كل الخصوصيات والمنحنيات الخاصة للظاهرة (التى تتحدى القانون العام) ويرفض كل المطلقات (التى تشكل تجاوزاً للقانون المادى الواحد العام وخرقاً له وتشكل عدم استمرار فى الكون) وينكر كل المعايير الأخلاقية الثابتة ويتعامل مع المحدود ومع ما يقاس(١).

ويبدو أن تأثر الدكتور بهذا الترشيد جعله يختزل الرؤى العقلية والمادية الغربية فى رؤية واحدة هى الحلولية الكمونية الواحدية المادية فكل هذه الرؤى من حيث الجوهر هى رؤى مادية وإن اختلفت التسميات . ونرى أن هذا الترشيد فيه قدر كبير من التعسففلا يمكن أن يكون أفلاطون مادياً وكذلك فمهما كانت التأويلات لفلسفة أرسطو الثنائية فمن التعسف القول بأن فلسفته فلسفة مادية بوجه عام وهل يمكن القول بأن كانت كان مادياً؟! إن الدكتور المسيير نفسه لايذهب إلى ذلك.

فإما أن نقول أن هؤلاء الفلاسفة كانوا علمانيين ومن ثم لاتنغلق العلمانية على الواحدية المادية وإما أن نقول أنهم كانوا غير علمانيين وهذا ما لايذهب إليه الدكتور ولانذهب إليه ولايذهب إليه أحد.

من ناحية أخرى فإن هناك تعسفاً أيضاً فى المساواة بين الواحدية المادية والواحدية الروحية والقول بأن الكمون فيهما يجعل منهما أمراً واحداً هو الواحدية الحلولية الكمونية المادية . فالنتيجة الحتمية لذلك تؤدى إلى أن ابن عربى يتطابق فى نهاية الأمر مع ماركس ! فهل كان ابن عربى علمانياً؟ هل كان ينطلق من رؤية عقلانية (مثالية كانت أو مادية) للوجود . حقاً هناك تطابق كبير فى بعض نتائج الفلسفتين مثل الحتمية الكونية ولكن تطابق بعض أجزاء الناتج التطبيقى للرؤيتين لايعنى تطابق الرؤيتين ونفس الأمر يمكن القول به بين فلاسفة عديدين أحدهما مثالى والآخر مادى فبرجسون لايمكن أبداً أن يكون فى النهاية هو نفسه هوبز أو لوك.

يقول الدكتور المسيرى:«يظن كثير من الناس أن العلمانية فكرة ثابتة أو مخطط

(١) المرجع السابق : مج ١ ص ٢٤٨.

محدد بينما هي في الواقع متتالية نماذجية تتحقق تدريجياً في الزمان ومن خلال عمليات علمنة متصاعدة آخذة في الإتساع. ومن ثم نجد أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى لمتتالية العلمنة تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة. كما أن المجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى محدودة ولاتتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة. ولكن نطاق العلمنة يبدأ في الاتساع وتزداد حدته فتغطي مزيداً من المجالات إلى أن تغطي معظم المجالات أو تمتد لتغطيها جميعاً ، ولافرق في هذا بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة.

ولكن مصطلح العلمانية عرِّف في المراحل الأولى في متتالية العلمنة قبل أن تكتَّمل حلقاتها وقبل أن تتحقق بعض إمكانتها وقبل أن تتبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ . ولذا نجد هناك حديثاً عن فصل الدين عن الدولة وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة واحترام الدين والقيم (وهذه جميعاً من سمات العلمانية الجزئية). وماحدث على أرض الواقع قد تجاوز ذلك تماماً، الأمر الذي جعل الدال «علمانية» قاصراً عن الإحاطة بمدلوله».

«الفرق بين مانسميه «العلمانية الجزئية» ومانسمية «العلمانية الشاملة» هو في واقع الأمر بين المراحل التاريخية لنفس النموذج، حلقات في المتتالية . في المراحل الأولى للمتتالية تتسم بالعلمانية بالجزئية حينما يكون مجالها مقصوراً على المجالين الاقتصادي والسياسي حين يكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية وحين تتسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة بالضعف والعجز عن اقتحام (أو استعمار) كل مجالات الحياة... ولكن في المراحل الأخيرة ومع تزايد قوة الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة وتمكنه من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه في الداخل والخارج ومع اتساع مجالات العلمنة وضمور المطلقات واختفائها وتهميش الإنسان وسيادة النسبية الأخلاقية ثم النسبية المعرفية تظهر العلمانية الشاملة».

أعتذر للقارىء أولاً عن الإطالة في النقل حيث أن الدافع إلى ذلك هو إبراز مراد الدكتور: وكلام الدكتور أن العلمانية ليست فكرة ثابتة وإنما متتالية تتحقق تدريجياً في الواقع كلام غير (واضح) في تقديرنا فليس الذي يتطور هو العلمانية كطريقة في

التفكير وإنما نتائج إعمال هذه الطريقة فى الواقع ولكن الدكتور يربط بين تطور العلمانية وتطور معدلات المتتالية المادية فى الواقع وهذا يعنى فى الأساس تطابق مفهومى العلمانية والمادية عنده وهذا هو الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نفهم معه حديث الدكتور عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. فعندما لم تتحقق فى الواقع المادية كاملة كانت وجهة نظره أن العلمانية وعندما تحققت كاملة كانت العلمانية هنا شاملة وعلى هذا الأساس هنا جزئية الدكتور باقى المفاهيم الأخرى بل وحور الواقع نفسه ليتفق مع هذا المنظور. فهناك فرق بين حقيقة العلمانية فى الواقع وبين المناورات السياسية والفكرية فى إعلان الأفكار وتحديد المصطلحات أو الأغراض المستهدفة منها فالقول أن العلمانية فى بداية مراحلها الأولى لم تتدخل فى حياة الإنسان الخاصة وقامت على احترام الدين والقيم قول مجان للحقيقة ففضلاً على إن هذا الكلام يؤرخ للعلمانية منذ عصر النهضة - وهذا ماقمنا بالاستدلال على خطئه وأنها تبدأ بالعصر الإغريقى أوردنا بعض آراء المفكرين الغربيين الذين يذهبون إلى ذلك - ولكن حتى لو قلنا بأن نشوء العلمانية بدأ مع عصر النهضة فلم تقم العلمانية حين ذاك على احترام ا لدين والقيم وعدم التدخل فى حياة الإنسان الخاصة والعمل فقط على فصل الدين عن الدولة والتزمت الصمت فى الجوانب الأخرى من الحياة ولكن غاية ما فى الأمر أن هذا هو ما استطاعت إعلانه فى صراعها مع الدين. فعلمانيو عصر النهضة ومابعدها حتى عصر العلمانية المادية الشاملة لم يذهبوا إلى الإعتراف للدين نوع من الإستقلالية أو حتى الإحترام ولكن من لم يكن منهم مادياً كاملاً صنع من عقله هو إلهه أودينه الخاص على حسب تصوره ولم يتركوا مجالا فى حياة الإنسان الخاصة لم يتدخلوا فيه وإن لم يكن بنفس طريقة التدخل الشرس المعلن عنه الآن. والذى حدث فى الواقع هو تصاعد معدلات المادية فى المساحات التطبيقية للطريقة العلمانية فى التفكير ولكن تظل مع ذلك الرؤية العلمانية واحدة ودون يكون مؤكداً أن هناك متتالية مادية تصاعدية ترتبط بشكل حتمى بالطريقة العلمانية فى التفكير فقد يكون القرن التاسع عشر الغربى أكثر مادية من القرن العشرين. أقول ذلك حتى لايقال أن المناطق التى تدعى فصل الدين عن الحياة العامة فى العالم هى مناطق يحكمها مايسميه الدكتور بالعلمانية الجزئية وإنما فى الحقيقة هى مناطق تحكمها

الطريقة العلمانية فى التفكير وهى طريقة شمولية فى رؤيتها للعالم ولكن تختلف ولكن تختلف فى نتائج إعمالها من مفكر لآخر وفى الأسلوب الذى تعلن به يعلنها به أهلها حسب الظروف التى تواجههم.

ومشكلة المشاكل هنا بالنسبة لنا فيما يتعلق بما سماه الدكتور العلمانية الجزئية أن ذلك يصنع قدرا من المواربة من الممكن أن ينفذ العلمانيون من خلاله للطعن فى الدين. فقد جاء فى كلام الدكتور عن العلاقة بين العلمانية الجزئية وفصل الدين عن الدولة قوله(١): «ونحن نذهب إلى أن ثمة فصلاً حتمياً نسبياً للدين والكهنوت عن الدولة فى كل المجتمعات الإنسانية تقريباً، إلا فى بعض المجتمعات الموغلة فى البساطة والبداية حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبى والساحر والكاهن (وأحياناً سليل الآلهة) وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية كما هو الحال فى العبادة اليسرائيلية قبل ظهور العبادة القربانية المركزية. أما فى المجتمعات الأكثر تركيباً، فإن التمايز يبدأ فى البروز. وحتى فى الإمبراطوريات الوثنية التى يحكمها ملك متأله، فإن ثمة تمايزاً بين الملك المتأله وكبير الكهنة وقائد الجيوش! فالمؤسسة الدينية لايمكن أن تتوحد بالمؤسسة السياسية فى أى تركيب سياسى حضارى مركب، تماماً مثلماً يستحيل أن تتوحد مؤسسة الشرطة الخاصة بالزمن الداخلى بمؤسسة الجيش الموكل إليها إلا من الخارجى، ولا أن تتوحد المؤسسة التعليمية بالمؤسسة الدينية. وفى العصور الوسطى المسيحية، كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمينة (النظام الإقطاعى). بل داخل الكنيسة نفسها، كان هناك من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا.

وحينما قال الرسول ﷺ «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فهو فى واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسى (فالقطاع الزراعى، حيث يمكن أن يؤبر المرء أو لايؤبر حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية وحسب ما يمليه عليه عقله وتقديره للملابسات، متحرر فى بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية). بل إن الجهاد نفسه ينطوى على مثل هذه الجوانب. قال ابن إسحق: «فخرج رسول الله ﷺ ذكروا أن الحباب بن

---

(١) المرجع السابق : ص :٢١٠،٢١١

منذر بن الجموح قال: يارسول الله أرأيت هذا المنزل.. أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأى والرحب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأى والحرب والمكيدة. قال: يارسول الله، فإن هذا ليس بمنزلة، فامض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغورِّ ماءه من القُلب، ثم نبنى عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون» فقال رسول الله ﷺ: «لقد أشرت بالرأى».

وثمة تمييز هنا بين الوحى (الذى لايمكن الحوار بشأنه) وبين الحرب والخديعة (أى آليات إدارة المعركة العسكرية التى تخضع لإدراك ملابسات اللحظة)، أى أن ثمة تمايزاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة العسكرية (ومما له أعمق الدلالة أن المسلمين كسبوا هذه المعركة). ومع تَزايُد تركيبية الدولة الإسلامية (مع الفتوحات والمواجهات). تزايد التمايز بين المؤسسات وتَزايَد الفصل بينها. وغنى عن القول أن الكهنوت (من منظور النموذج الإسلامى) لايمكنه أن يلعب دوراً أساسياً، فعملية التفسير هى عملية اجتهادية وباب الاجتهاد مفتوح أما الجميع ولا عصمة لبشر.

ومن ثم، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حالة وإنما هى عملية موجودة فى معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال. ولذا، يتحدث بعض أصحاب هذا التعريف عن غياب التَعارُض فى واقع الأمر بين العلمانية والتدين وأن بإمكانهما التعايش معاً. وهو أمر ممكن بالفعل إذا كان المعنى هو مجرد تمايز المجال السياسى عن المجال الدينى وإبعاد رجال الدين والكهنوت عن مؤسسات صنع القرار السياسى. وأعتقد أن كثيراً ممن يتصورون أنهم أعداء للعلمانية سيقبلون هذا الفصل أو التمايز، إذا ما تأكدوا أن القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع (وضمن ذلك مؤسسات صنع القرارا) هى القيمة المطلقة (أخلاقية - إنسانية - دينية) وليس صالح الدولة أو المصالح الاقتصادية أو أية معايير نسبية أخرى، أى أن الممكن أن يقبلوا بعلمنة المجال السياسى طالما كانت المرجعية النهائية مرجعية متجاوزة للدنيا وللرؤية النفعية المادية التى تجعل الطبيعة / المادة المرجعية الوحيدة»اهـ.

والذى حدث هنا أن الدكتور غيَّم المسألة تماماً ثم حلها حلاً إسلاميا غير واضحٍ فى إشارة أخيرة سريعة من الصعب جداً الإنتباه لها.

فثمة خلط بين الإسلام والأديان الأخرى فى حديث الدكتور عن الكهنوت ويكاد يتحدث عن السلطة الدينية فى الأديان السماوية الثلاث بشكل واحد والإسلام ليس به لاسلطة دينية ولادنيوية يجب الفصل بينهما أو لايجب وإنما نظام الحكم فى الإسلام يجعل البشر جميعاً أسوياء ويصفى السلطات كلها من أى كهنوت دينى فضلا عن عدم اعترافه بوجود أى نوع من المؤسسات الدينية. وإنما هو يمنح السلطات لمن هم أكثر الناس علما واجتهاد بامور الدين والدنيا على السواء مع رضا الناس عن سيرتهم وإخلاصهم لأحكام الدين. وإنما ترتقى الأمم بإزالة كل عوائق التمييز التى من الممكن أن تعترض طريق الناس سواء فى صعودهم أو حتى هبوطهم بحيث لايكون لهم سوى محرك وحيد فى ذلك هو مدى إخلاصهم للمبادئ التى تقوم عليها مجتمعاتهم. وهذا ما فعله الإسلام تماماً لأن أى شخص فيه من الممكن أن يرتقى لأعلى المناصب إذا توافر فيه شرطا العلم و الإخلاص.

أما مسألة تأبير النخيل فهى مسألة تدخل فى نطاق العلم التطبيقى وهى المنطقة التى لم يتدخل الإسلام فيها منذ البداية لأنها منطقة الحياد العلمى التى لايجب أن يتدخل فيها دين أو مذهب ومن ثم فإن عدم تدخل الإسلام فى مسألة التأبير أو عدم التأبير لايعنى تركه لأى جانب من جوانب الحياة لأنها مسألة لاتتعلق بتوجهات السلوك الإنسانى. ونفس الأمر بالنسبة لمنزل الرسول ببدرفالمسألة هنا لاتتعلق بقرارحرب لكى نقول أن الإسلام ترك شأن هذا الجانب السياسى للأحكام الدنيوية وإنما بخبرة تكنيك معركة وهذا أمر مثله مثل العلوم التطبيقية التجريبية لايعتمد فيه إلا على أهل الخبرة والتجربة فكل الذى ذكره الدكتور لايعنى بأى شكل من الأشكال أن الإسلام ترك جانباً من جوانب الحياة التى يتعلق بها السلوك الإنسانى للتوجهات العلمانية لكى يصنع نوعاً من الإبهام (يبدو أن الضغوط السياسية اضطرته إليه) بإمكانية التوافق بين الإسلام وأى نوع من أنواع العلمانية وإن يكن هو نفسه لايعلن موافقته على ذلك ولكن هذا ما يحى به قوله: «ومن ثم فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدينية عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال وإنما هى عملية موجودة فى معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال ولذا يتحدث بعض أصحاب هذا التعريف عن غياب التعارض فى واقع الأمر بين العلمانية والتدين وأن

بإمكانهما التعايش معاً». أما قوله بعد ذلك «وهو أمر ممكن بالفعل إذا كان المعنى هو مجرد تمايز المجال السياسى عن المجال الدينى» فهو كلام خاطئ تماماً بالنسبة للإسلام (وإن كان جاء على التعميم بالطريقة التى توحى أنه ربما يقصد بذلك الخبرة السياسية) وذلك لعدم التمايز فى أمور التوجيه (لا الخبرة) بين ماهو سياسى وماهو دينى فكل ماهو سياسى هو دينى وكل ما هو دينى فهو سياسى. ولذلك فلكى يريح الدكتور ضميره الدينى (على حسب تصوره)فإنه أنهى المسألة بقوله: «واعتقد أن كثيراً ممن يتصورون أنهم أعداء العلمانية سيقبلون هذا الفصل أو التمايز إذا ما ما تأكدوا أن القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع (وضمن ذلك مؤسسات صنع القرار) هى القيمة المطلقة (أخلاقية - إنسانية - دينية) وليس صالح الدولة أو المصالح الاقتصادية أو آية معايير نسبية أخرى أى أن من الممكن أن يقبلوا بعلمنة المجال السياسى طالما كانت المرجعية تجعل الطبيعية المادة المرجعية الوحيدة» وهنا خلط شديد بين واقعية الإسلام التى تقبل بالخبرات السياسية وبين علمنة المجال السياسى التى يذكرها الدكتور فقبول الإسلام بالخبرات الواقعية الإسلامية لايعنى قبوله بعلمنة من أى نوع جزئية كانت أو شاملة كما أن أى مجال تتدخل فيه العلمنة لاتترك مرجعيته النهائية لأى مرجعية أخرى سواها على عكس ما يقوله الدكتور. ولكن علينا أن نفهم كلام الدكتور فى ظل رسالته التى يؤديها فى تقويض الأسس الفلسفية للحضارة الغربية والتى كان لها فى الحقيقة التأثير الأكبر على تشكيل التراكم المعرفى الهائل له تراكما معرفياً غربياً فى الأساس تتضائل بجانبه الخبرة المعرفية الإسلامية لدى الدكتور. فالدكتور المسيرى يمثل انقلاباً على الحضارة الغربية من داخل الحضارة الغربية نفسها (وهو ذاته كان ماركسياً وأحد مؤسسى الحزب الماركسى فى أمريكا) ومعوله الأساسى فى ذلك هو ماخبره بنفسه من تناقضات الواقع العملى للفلسفات الغربية تناقضاً صارخاً مع الغايات الفلسفية التى بشرت بها والمنهج الأساسى الذى يستخدمه الدكتور فى عمله الفكرى (والذى يجب أن ننظر إليه من خلاله) هو إثبات التناقضات الذاتية للحضارة الغربية ذاتها مرتكزاً فى ذلك على بصيرة معرفية بالتوحيد الإسلامى (خصوصا فيما يتعلق بمفارقة الذات الإلهية عن العالم المادى) ولكن ذلك يحدث بعيداً أيضاً عن التراكمات المعرفية للعلوم الإسلامية التى يتطلبها المنظور الإسلامى.

الحضارة الإسلامية وإنجازاتها السياسية والفكرية والعلمية

أولاً: الإسلام وأصول الحكم

جاء فى قول الرسول ﷺ فى خطبة الوداع: «أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا ألا وإن كل شىء من أمر الجاهلية تحت قدمى موضوع».

«أعقلوا أيها الناس قولى فإنى قد بلغت وقد تركت فيكم ما لم تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله وسنة رسوله»(١).

وقال ﷺ عندما خرج إلى الناس فى مرضه الذى سبق موته ـ فيما معناه: «أيها الناس من كنت قد شتمت له عرضاً فهذا عرضى فليقتص منه، ومن كنت قد أوجعت له ظهراً فهذا ظهرى فليستقد منه».

وقال الخليفة أبو بكر الصديق رضى الله عنه أول خطبة له بعد توليه الخلافة: «أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخير منكم. فإن أحسنت فأعينونى، وأن صدفت فقومونى. الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف قوى عندى حتى آخذ له حقه، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم(٢)».

أما الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقد خطب فى الناس قائلا: «أيها الناس إن أحسنت فأعينونى، وإن صدفت فقومونى، فقال له رجل من أخريات المسجد لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا، فحمد عمر الله على أن جعل بأمته من يقومه بحد السيف».

---

(١) فقه السيرة. د. محمد سعيد رمضان البوطى.

(٢) تاريخ الخلفاء الراشدين: د. عبدالوهاب النجار.

وقد خطب عمر يوما فقال: يا أيها الناس إني والله، لا أرسل عمالى إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم ويقضوا بينكم بالحق، ويحكموا بينكم بالعدل، فمن فعل شيئاً سوى ذلك فليدفعه إلى فوالذى نفس عمر بيده لأ قصنه منه، فوثب عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين أرأيت إن كان رجلاً؟ من أمراء المسلمين على رعيتك فأدب بعض رعيته إنك لتقصه فيه؟ قال: أي والذى نفس عمر بيده إذا لأقصنه منه وكيف لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقتص من نفسه»(١).

حقا كيف تكون هناك قداسة لأمة يقتص فيها رسولها من نفسه؟.

ولا يقولن أحد أنكم تضربون لنا الأمثلة بالعصر الإسلامى الأول، لأن الذى علينا هو أن نظهر موقف الإسلام من الاستبداد والقداسة والكهنوت والحكم الدينى، وهذا ما يعبر عنه عصر الرسول ﷺ المبعوث بالمنهج الحق والخلفاء الراشدين الذين اتبعوه ولم يشذوا عنه، أما إذا حدث فإن هذا لا يعبر عن موقف الإسلام، لأن الإسلام ذاته يدين هذا الشذوذ، ويعتبره ابتداعا عليه.

و لأن الله وحده خالق الإنسان فهو وحده الذى يحكم وهو وحده الذى يشرع.

فالله هوالحاكم الأعلى والواضع الوحيد لأصول الحكم فى الإسلام، أما الحاكم البشرى فهو الخليفة أو الإمام الذى تنتخبه الأمة لكى يسوسها بما يتفق مع هذه الأصول. ولذلك فإن هذا الحاكم يجب أن يكون أكثر المسلمين حرصا واجتهادا على تطبيق هذه الأصول على متغيرات الواقع، ومن هذا تفهم عدم التعارض بين كون حاكمية الأمة لله وحده وبين قابلية أحكام الحاكم البشرى للأخذ والرد وعرضتها للخطأ والصواب، لأن النقد عندما يقع على هذه الأحكام فإنما يقع فى الحقيقة على صحة اجتهاد الحاكم البشرى فى تطبيق أحكام السماء على متغيرات الواقع دون أن يمثل ذلك اعتراضاً أو نقداً لأحكام السماء ذاتها.

وكل إنسان هو خليفة لله فى أرضه، ومسئول عن تلك الخلافة والتى تعنى إعلاء

(١) (٢) تاريخ الخلفاء الراشدين: د. عبدالوهاب النجار.

كلمته وإقامة شرعه وتحقيق خلافته. ولهذا فالأمة الإسلامة جميعها مسئولة عن تحقيق خلافة الله فى أرضه وإقامة حكمه وعدله، فالحاكم الوحيد فى الأمة الإسلامية هو الله والأمة جميعها مسئولة عن تطبيق أحكام الله الحاكم الأعلى، أما الخليفة أو الحاكم البشرى للأمة فهو أكثر الأشخاص اجتهادا وحرصا على تطبيق هذه الأحكام ومن هذا الاجتهاد والحرص على تطبيقها يستمد سلطته وحكمه. وجماهير الأمة المسلمة المسئولة عن تطبيق أحكام الله هى التى تختار من أبنائها من هو أكثرهم حرصاً واجتهادا فى تطبيق هذه الأحكام، وهى التى تعزله عن سلطاته إذا تراخى أو أهمل فى تطبيقها، فالأمة كلها قيومة على تطبيق أحكام الله وراعية لها ومسئولة عنها، وبهذا يكون القائم بكل أمور الحاكم هو جماهير الأمة أما الحكم نفسه فهو لله رب الوجود... أى أن الشعب هو الذى يحكم نفسه ولكن بما أنزل الله من أحكام.

وكذلك فإن المشرع الوحيد هو الله، هو الواضع للأصول الثابتة فى التشريع وهو الذى شرع لمجتهدى الأمة الإجتهاد فى الفروع المتغيرة منه «وهى أغلب التشريع» واستخلاص الأحكام الملائمة للواقع المتغير، ولكن بشرط اتفاق هذه الاجتهادات مع مقتضيات الأصول.

وكثيراً ما يدعى العلمانيون أن الإسلام لم يأت بأصول لنظام الحكم وكأنه كان ينبغى على الإسلام أن يأتى بنظام حكم على أحد أنماط الأنظمة الغربية لكى يحظى باعتراف العلمانيين بمجيئه بتلك الأصول.

إن الإسلام قد أتى بمجموعة قواعد أصولية تشكل فى مجموعها أيديولوجيته الخاصة فيما ينبغى أن يكون عليه حكم المسلمين، ولم يأت بصورة تفصيلية لنظام الحكم قد تصلح لأمة من الأمم ولا تصلح لغيرها. ومن هذه القواعد:

* إن الناس سواسية أمام القانون ليس هناك من لا يخضع لهذه القاعدة ولو كان من أبناء الرسول بل ولو كان الرسول نفسه ﷺ.

* إن الحاكم يجب أن يكون أكثر الناس علما واجتهاداً وحرصا على تطبيق أحكام الله.

* إن الحكم الإسلامى ليس هرقليا ولا كسرويا أى ليس ملكاً عضوضاً وإنما يرجع

تعيين الحاكم إلى أهل الحل والعقد من الأمة.

* إن الحكم الإسلامى يقوم على الشورى بين الحاكم والعلماء وممثلى الأمة من أهل الحل والعقد.

* لأى فرد من أفراد الأمة أن يُخَطِّىء الحاكم فى اجتهاد ما ذهب إليه ما دام يملك الدليل على ذلك سواء كان هذا الفرد رجلاً أم امرأة.

* على الحاكم والمحكومين ألا يخرجوا عما تذهب إليه جماعة المسلمين من أمور حتى ولو اختلفوا معهم فيها.

* إن الدستور المشرع للأمة هو القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم اجتهاد العلماء.

* إن الحاكم إذا وجد فيه إعوجاج عن حكم الله فإنه يجب نصيحته فإذا لم تصلح فإنه يجب إصلاحه بالسيف.

ألا تمثل هذه القواعد أيديولوجية الإسلام الخاصة فى أصول الحكم أم أنه كان ينبغى على الإسلام أن يأتى بصورة من نظام الحكم مثلما هو عليه فى فرنسا أو أمريكا أو سويسرا أو الاتحاد السوفيتى كى يحظى برضاهم.

هل كان ينبغى عليه أن يأتى بديمقراطية مباشرة؟ أم بديمقراطية غير مباشرة، وهل كان عيه أن يجمع بين برلمان ومجلس شيوخ؟ أم كان عليه أن يكتفى بأحدهما؟ وهل ينبغى للحاكم المسلم أن يجمع بين الرئاسة والوزارة؟ أم يكتفى بالرئاسة ويترك الوزارة لغيره؟!.

لو كان الإسلام قد فعل أى شىء من ذلك لصار نظاماً جامداً إن صلح لبلد من البلدان لم يصلح لأخرى (فما ينفع سويسرا مثلا لا ينفع فرنسا) وإن صلح لزمن من الأزمان لم يصلح لغيره، ولكن الإسلام وضع أيديولوجيته عامة لأصول الحكم وحدد الإطار والضوابط والأهداف وترك الأشكال التطبيقية للحكم تحددها الظروف والأحوال والأزمنة.

وهم لا يفتأون يرددون أن هذه الصورة المثالية للحكم لم تتم إلا فى عصر الخلفاء الراشدين والخليفة عمر بن عبدالعزيز على الأكثر وأن الحكم الإسلامى فى باقى

العصور اتسم بالظلم والبشاعة.

وكون حكم الخلفاء الراشـدين الخمسة كان مثالياً لا يعنى كنتيـجة حتمية أن حكم غيرهم كـان ظالماً وبشعاً بـل ان كثيراً من حكـام المسلمين قـد حققوا درجة كبـيرة من مثالـية هؤلاء الحاكـم منهم عـلى سبيـل المثال النـاصر صلاح الديـن والظاهر بـيبرس والسـلطان قطـز بل إن هنـاك بعض العـلماء المـسلميـن الذين ألحـقوا بعض الحـكام المسلمين بالخـلفاء الراشدين أنفسهم مثل عبدالـرحمن الثالث الأموى (٣٠٠ ـ ٣٥٠) حاكم الأندلس والسلطان تيبو (١٧٥١ ـ ١٧٩٩) حاكم الهند.

ولكن تعمد الـتشويه جعلهم لا يتحـدثون عن حكام المسلمين إلا مـن منظور ألف ليلة وليـلة فهكذا كان تشويـههم الدائم لشخصـية هارون الرشيد مع أنه قـد حاز ثناء مؤرخين كبار من أمـثال ابن قتيبة وابن خلدون (وهما من هـما). ومع ذلك أليس من الخير لنا أن يكون خليفتنا هو هارون الرشـيد وهو يحكم الدنيا ـ حتى ولو صدقت فيه كل اتهامات العلمانيين ـ عما يعانيه العالم الإسلامى الآن من هوان.

ولكن مـاذا نفعل فـى من يتعمـدون تشويه الـتاريخ الإسلامى تحـقيقاً لأغـراضهم الخاصة مما دفـع الفيلسوف العالمـى جارودى يقول[1]: إنه إذا أردنا الحقيـقة. «فيجب علينـا أن نقارن بين ممارسة الـشعوب الأخرى الحقيـقية وممارسة الشعـوب الإسلامية الحقيقية وليس بين نظرية البعض وتطبيق البعض الآخر».

فمهما بلغت بشاعة حكام المسلمـين بفرض صدق كل الافتراءات التى يتهمونهم بها. فإنـها لن تمثل شيئـاً بالنسبة لما فـعل حكام غربيون وشـيوعيون من أمثال: نـابليون وهتلر وستالين وموسولينى ومن قبلهم الباباوات والملوك الصليبيين من أهوال وجرائم بشعة.

وصف لبعض مدن الحضارة الإسلامية:

اتسع عمران بعض المدن الإسلامية اتساعاً هـائلا بفضل توافر المقومات الحضارية التى توافرت لها حتى بلغ عدد سكان البـصرة فى بعض الأقوال ستمائة ألف فى عهد الحجاج، وبـلغ سكان قرطـبة فى عهـد المنصور نصـف مليون وتعـكس هذه الكـثافة السكانية عدد دورها ومـنشآتها، واتصلت العمارة بها أربعة وعـشرين ميلاً فى الطول

(١) وعود الإسلام.

وستة أميال فى العرض وعدد أرباضها المحيطة بها واحد وعشرون ربضاً كل ربض منها يزيد عرضه وطوله على الميل وفى كل ربض منها من المساجد والأسواق والحمامات ما يقوم بأهله، ولا يحتاجون إلى غيره وقد دهش الرحالة الأجانب لاتساع مدينة القاهرة وامتداد عمرانها ويعكس وصف ذلك إحصاء حوانيتها وأسواقها وفنادقها وحماماتها وطواحينها ومنازلها ومساجدها ومدارسها، وما اشتملت عليه من مرافق تدل على مستوى حضارى متقدم ويعكس إرتقاء الصناعة مستوى هذا التطور فهاهى دمشق أصبحت جامعة لصنوف المحاسن وضروب من الصناعات وأنواع من الثياب عديم المثال ويتجهز به منها كل الآفاق والأمصار وكدمشق إشتهرت كل مدينة بصناعات ذاع صيتها وبلغت الآفاق.

ثانياً: موقف الإسلام من العلم والعقل والمنهج التجريبى

خلاصة موقف الإسلام من العلم هو أن الطريق إلى معرفة أسرار الوجود هو طريق الشهادة على أنه سبحانه وتعالى هو الحق.

«سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق».

يقول جارودى[١]: «إن مبدأ التوحيد وهو حجر الأساس فى تجربة الإسلام لمعرفة الله يُلغى كل ما يفصل بين العلم والإيمان. وبما أن كل شئ فى الطبيعة هو دلالة على الوجود الإلهى تصبح معرفة الطبيعة ـ مثلها فى ذلك مثل العمل ـ شكلا من أشكال الصلاة وسبيلا للتقرب من الله».

لقد كانت أول كلمة أنزلت فى القرآن هى «اقرأ» وكانت ثانى سورة فى النزول هى القلم.

والإنسان مطالب فى القرآن دوماً بالنظر فى جنبات هذا الكون، والبحث عن آيات الله فيه.

﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾.

(الأعراف: ١٥٨)

﴿ وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ﴾.

---

(١) وعود الإسلام.

ويصف الغافلين عن هذا التفكير فى الكون بأنهم ﴿كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ . (الأعراف: ١٧٩)

والقرآن والحديث لا يفتآن يمجدان العلم ويحثان على البحث العلمى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾. (الزمر: ٩)

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر ٢٧ ـ ٢٨). «طلب العلم فريضة على كل مسلم» (مجمع الذوائد للهيثمى)، «طالب العلم يستغفر له كل شئ حتى الحيتان فى البحر» (سنن ابن ماجة) لئن تغدو فتتعلم باباً من العلم خير لك من أن تصلى مائة ركعة «إن العلماء هم ورثة الأنبياء» (أبو داود والترمذى ـ وابن ماجة) «العالم أمين الله فى الأرض» القرطبى جامع بيان العلم وفضله.

ويقرر القرآن أن أسرار الطبيعة وقوانين الله وسننه التى تحكم الكون هى آيات لأولى الألباب الذين كثيراً ما يوجه القرآن خطابه إليه فهم الذين يتفكرون ويعقلون ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾(آل عمران: ١٩، ١١) ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية:١٣)، ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الروم.

ولقد ذكرت مادة عقل فى القرآن أكثر من خمسين مرة وتكرر السؤال الاستنكارى ﴿أفلا تعقلون﴾ ثلاث عشرة مرة، وكأنه لازمة. ولو تتبعنا الكلمات الأخرى التى تدخل فى نفس الموضوع مثل: نظر وتفكر وفقه وعلم وبرهان ولب ونحوها لوجدنا من الآيات الشئ الكثير جداً. ويحصى علماء التفسير سبعمائة وخمسين آية صريحة من آيات القرآن الكريم تشير إلى الكون والكائنات والآيات الكونية المختلفة.

كل هذا جعل كاتبا ماركسياً (مكسيم رودنسون) يتحدث عن العقلانية فى القرآن بحماس شديد فيقول: «إن الوحى.. يعتبره القرآن هو نفسه أداة للبرهان.. والقرآن

يقدم البراهين العقلانية على القدرة الإلهية.. وفى مقابلة العهدين القديم والجديد فإن العقلانية القرآنية تبدو صلبة كأنها الصخر».

وإن كان خصوم الإسلام يعترفون أن القرآن أعظم كتاب فنى فى العالم فإن عليهم أن يعترفوا أيضاً بأنه أعظم كتاب عقلانى فى العالم أيضاً، وإن كانت المقارنة ذاتها خاطئة لأنه من الطبيعى أن يكون القرآن كتاب فوق مستوى البشر ـ من حيث الإتيان بمثله ـ لأنه كتاب منزل من الله سبحانه وتعالى. وكما يقول العقاد عن الإسلام: «إنه دين يفرض المنطق السليم على كل مستمع للخطاب قابل للتعليم».

إننا نستطيع القول أن القرآن قد كشف عن وجود العلاقات المنطقية التى تحكم الكون وأمر الناس بالبحث عنها وعلمها وجعل ذلك من مراتب العبادة لله سبحانه وتعالى: ﴿ لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (ياسين). (يس: ٤)

فالكون هو كتاب الله المفتوح كما أن القرآن هو كتاب الله الموحى والقرآن كثيرا ما يضرب الأمثلة فى تأسيس المعرفة اليقينية على الإدراك الحسى فهو حين يرد على افتراءات المشركين يقول عنهم ﴿مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾. (الكهف : ٥١)

فهو قد نفى دعواهم لانتفاء المشاهدة فمن أين إذن قد أتوا بتلك الدعوى.. كما أن الله سبحانه وتعالى يوجه خطابه لرسول الله ﷺ فيقول: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦)

ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ﴾. (فصلت: ٥٣)

القرآن الكريم هو واضع المنهج التجريبي

كل ذلك يـجعلنا نـقول بحسم ـ ودون أن نـخشى أن يتـهمنا أحد بـالحماس ـ أن القرآن الكريم هو ذاته الواضع الحقيقى للأسـس الأصيلة لمنهج البحث العلمى الذى قام عليـه العلم التجريبـى. فبهذه الدعوة إلى العـلم وإلى تحريك وتحكيم الـعقل وإلى تأسيـس المعرفة اليقـينية على الإدراك الحـسى بالإضافة إلـى ثناء الإسلام على الـعمل اليـدوى ـ والذى سنشـير إليـه بعد قلـيل وباستـخدامه فـى عمارة الأرض يكـون قد اكتملت لـدينا كل مقومات المنـهج التجريبى الذى سـرعان ما سيظهر تأثـيره واضحاً على العلماء المسلـمين الذين سيعملون تحت تأثير هذه المقـومات على وضع القواعد الأصولية لذلك المـنهج العلمى التجريبى، ويـضعون كذلك تطبيقاته العـلمية موضع التنفيذ.

ولم أجد غير هـذين الكاتبين فقط قد تـوصلا إلى مثل ماتوصلت إلـيه وصرحا به دون وجل يقول الدكتور زغلول راغب النـجار والدكتور على عبدالله الدفاع[1] :«إن القرآن الكريم هو واضع المـنهج العلمى الصحيح الذى انتهجـه المسلمون وأقاموا به نهضة علميه وفكرية أصيلة كانت هى أساس الـنهضة العلمية المعاصرة حين تعلمت باقى الأمم منهم ذلك المنهج بعد نزول القرآن بـقرون عديدة؛ كما أن العلم التجريبى الصحيح هو تنفيذ لأوامر الله فى كتابه العزيز وهو فى صميمه قرآنى الروح».

وقد كنت فى بداية دراسـتى هذه أقوم بإثبات مدى اتفاق الإسلام للـروح العلمية والمنهـج التجريـبى ولكنـى وجدت من خلال دراسـتى وبحثى هـذه الحقيقـة تفرض نفسها على وعلى كل باحث شجاع.

ولكن للعلم الإسـلامى غايات أخرى غير غايات النمو المادى التـى حرصت عليها الحضارة الغربية الحـديثة فآلت إلى ما آلت إليه، يقول الفيـلسوف العالمى جارودى إن العلم والتقنية الموجهين نحو غايات أسمـى لايستطيعان أن يصبحا غاية فى حد ذاتهما كما فى التقليد الغربى منذ عصر النهضة.

سمى هذا المـرض فى الحضارة الغربية «الحـداثة» هذا المرض هو عكس لـلعلاقة بين الوسائل والغايات. لقد أصبحت الوسائل فى المنظور الغربى غاية.

(١) إسهام المسلمون الأوائل في تطور علوم الأرض.

ولم يعد العلم والتقنية متلاءمين من البيئة ولا كانا فى خدمة الانسان. بل على العكس أصبح الإنسان ومحيطه خاضعين لتطور العلوم والتقنيات المستقلة والفتاكة. ونتيجة لعكس هذه العلاقة بين الوسائل والغايات مازال نصف سكان العالم يناضلون فقط من أجل العيش. بعد الثورة الصناعية بقرنين، تلك الثورة التى تنبأ لها أبناؤهم الكذبة بازدهار غير محدد للإنسان. كما مات خمسون مليونا من الكائنات البشرية فى العالم الثالث من الجوع فى عام ١٩٨٠.

الكمية، السعى وراء القوة والنمو، الفردية، أشهرت إفلاسها: فلا يمكن لأى حضارة أن تبنى على هذه الأسس. فقد انتهى العلم والتقنية اللذان ولدا فى هذه التربة إلى نتائج متعارضة بشكل كامل مع مشاريع ووعود النهضة الغربية.

فما العلم والتقنية إلا وسائل رائعة فى خدمة الغايات الإنسانية. فإذا فصلنا العلم، الذى هو تنظيم للوسائل، عن الحكمة التى هى تبصر فى الغايات أصبح هداما للإنسان.

لهذا السبب لم نؤكد على الظواهر التى لعب الإسلام فيها باكتشافاته دور السابق للعلم الغربى الحالى، ولكن على مزاياه الخاصة فى إخضاع الوسائل البشرية للغايات الإلهية.. وفى هذا المنظور.

ولو قدر لعلماء المسلمين فى القرون الوسطى أن يبعثوا إلى الحياة، فإن دهشتهم لن تكون من التقدم فى الأفكار التى ولدت أصلا فى أحضانهم!!

بل إن دهشتهم ستكون من أن نظام القيم قد قلب رأسا على عقب!! وسيرون أن مركز الرؤية أو بؤرتها التى انطلقوا منها قد صار هامشيا، وأن محيط تلك الرؤية قد صار هو المركز وأن تلك العلوم الحديثة التى كانت فى الدرجة الثانية من اهتمامات المسلمين قد تصدرت سامة اهتمامهم الآن فى الغرب، أما علم الحكمة الثابت ذلك العلم الأول فسوف يرون أنه تضاءل حتى كاد ينعدم!!

لقد كان العلم داخل إطار الحضارة الإسلامية يقوم على الإتزان بين مطالب الإنسان الحياتية وتطلعاته العقلية، وبين علاقته بالطبيعة وبالبشر الآخرين، أى أن العلم داخل الإطار الإسلامى له منهجه وغاياته التى تنطلق من العقيدة الإسلامية ذاتها أما

العلم داخل إطار الحضارة الغربية فقد قام على انفصال الإنسان عن الطبيعة ثم سيطرته عليها، وتسخيرها له فى عملية تراكمية كمية لانهائية يقوم بها إنسان جعل من المنفعة واللذة الماديتين المقاييس الوحيدة والنهائية لحياته دون الالتزام بأى حدود حتى ولو أدى ذلك إلى تبديد الطبيعة أو تدمير وانفجار الكرة الأرضية ذاتها.

لقد صاغ الغرب العلم فى ترسانات من الأسلحة الذرية وغير الذرية، والتى تمكنه من تفجير العالم لعدة مرات والتى تمكنه أيضاً من الضغط على عروق الشعوب الضعيفة المرتعشة لامتصاص دمائه سواء بالشكل المباشر أو غير المباشر ـ حتى ولو كانت فى أبعد بقاع الأرض.

والغريب أن العلمانيين يحاولون إنكار هذا الموقف الإسلامى من العلم على أساس أن الإسلام كدين لابد أنه يذهب إلى الاعتقاد فى تدخل الإرادة والقدرة الإلهية فى قوانين الطبيعة، وهو ما يدخل فى نطاق الغيبيات التى نهانا الإسلام عن الخوض فيها وعدم التعويل عليها فى مجال العلم. مع أن الرؤية الموضوعية تقتضى بناء الموقف الإسلامى على القواعد العلمية التى حرص عليها فى اكتشاف الطبيعة وليس على الإيمان الذى ليس له علاقة بقواعد الاكتشاف، وإنما برسوخ عقيدة الإيمان بقدرة الله على فعل ما يريد وهذا مالا يدخل فى حدود العلم البشرى.

موقف الإسلام من العمل اليدوى:

يذكر القرآن أن نوحاً عليه السلام كان نجاراً وأن داود عليه السلام كان حداداً وعن المقدام بن معدى كرب ـ رضى الله عنه ـ عن النبى ﷺ قال:

«ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبى الله داوود كان يأكل من عمل يده» رواه البخارى وغيره.

وعن المقدام أيضا مرفوعاً:

ماكسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده، وما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة» رواه الترمذى.

وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله يحب عبده المؤمن المحترف».

وعن عائشة رضى الله عنها قالت: كان أصحاب الرسول ﷺ عمال أنفسهم فكانت

لهم أرواح (تعنى رائحة) فقيل لهم لو اغتسلتم» وهكذا اكتملت فى الإسلام كل مقومات المنهج التجريبى.

ثالثاً: وضع الحضارة الإسلامية لأصول المنهج التجريبى

كتب ثابت بن قرة (٨٣٦ ـ ٩٠١) الرياضى والفلكى المعروف رسالة إلى زميله فى الترجمة إسحاق بن حنين، فى المبدأ العلمى القدوة، حول ألواح بطليموس التى ثبت خطأها: «نحن بطبيعة الحال ـ لسنا بعد فى وضع يمكننا من الإجابة القاطعة على مثل هذا السؤال. والحسم الموضوعى فيها كان ليتم لو أننا قدرنا على مراقبة الشمس فى الفترة الواقعة بين بطليموس ويومنا هذا. فإذا وجدت إحداها لدى المؤلفين اليونان فأرجو إفادتى بها، بحيث أتمكن من تكوين حكم أكيد حول ذلك. وأود أن أضيف بأنه بعد إجلاء هذه النقطة فإننى سوف أعالجها هنا. لأننى ـ من جانبى ـ لا أريد أن أتبنى ماهو ليس بحكم الأكيد بل العارى من الشك من كل جانب» (١).

وفى الوقت الذى كانت فيه أوروبا منغلقة تجدف فى وحل المؤسسات السلطوية محرومة تماما من الوقوف على قدمين ذاتيتين تعالت فى العالم العربى دائماً أبداً أصوات: «لا أستطيع أن أجارى أرسطو طاليس فى هذه النقطة» «لقد لاحظت»، «أنا نفسى قد رأيت»، «لأننا رغم إجلالنا الكبير لجالينوس فإن ما شاهدناه بملء أعيننا أقرب إلى التصديق» إن النقد البناء للطبيب عبداللطيف المتواضع الذى كان مدرسا فى سائر العواصم تقريبا (١١٢٦ ـ ١٢٣١) كان قد درس بأن الفك الأسفل يتكون من عظمين مجتمعين معا: «إلا أننا شاهدنا ألوفا عن العظام والهياكل وقمنا بفحصها بدقة متناهية وتحصلنا على نصيب وافر من المعرفة من هذه الدراسة. وهى معرفة ماكنا لنتحصل عليها من دراسة الكتب وكان جالينوس قد علمنا بأن الفك الأسفل يتألف من عظمين يجمع بينهما نسيج ضام غير أننا عاينا الفى عظم ولم نجد فيها فكا واحداً مؤلفا من عظمين إنه عظم واحد دون أى رفو (٢).«إن ما قاله جالينوس خطأ» صوت آخر من طبيب زميل من القاهرة هو ابن النفيس المتوفى ١٢٨٨ الذى اكتشف لأول مرة خطأ جالينوس حول دخول الدم من خلال ثقوب الحجاب الحاجز من حجرة إلى أخرى. (الأذين والبطين). ويكتشف من خلال بحثه ويصحح الدورة

(١،٢) زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

الدموية الصغرى بمساعدة التشريح وهو اكتشاف انتحله بعده بثلاثة قرون الاسبانى ميخائيل سيرفت كتب ابن النفيس: لكى نصف مهمة كل عضو على حدة تستند إلى ملاحظة دقيقة ودراسة صريحة دون الإكتراث ما إذا كانت تلك من علوم الأولين الذين سبقونا أم لا. لا أصل إطلاقا لمسام القلب هذه. والقلب ذو بنية سميكة ومما لاشك فيه أن هذا الدم بعد أن خفضت كثافته لابد وأن يسيل عبر الأوعية الدموية الرئوية إلى الرئة ليتخللها ويمتزج بالهواء»(١).

أما الطبيب العربى ابن الخطيب فيقول «إن القاعدة التى يجب أن نستند إليها دائماً، هى أن برهانا ما، أخذ بطريق النقل، ينبغى أن يخضع للتعديل إذا ما اتخذ موقفاً مناقضاً مما يشير إليه إدراكنا الحسى أجل، وهل يستلزم مثل هذا مزيداً من الإيماء؟».

أما ابن الهيثم الذى كان أول من أقام تجاربه فى «البيوت المظلمة» فقد اهتدى بتلك التجارب إلى حقيقة نظرية الإبصار وهى تقوم على سقوط ضوء على الجسم المرئى وانعكاسه على شبكية العين، فإذا كان الجسم المرئى مضيئاً بذاته كالشمس والنجوم سقط مباشرة على العين، وذلك بعكس ما ذهب إليه إقليدس الذى كان معتقداً بانبعاث الضوء من العين ذاتها فأثبت ابن الهيثم أن ذلك لو كان صحيحا لكان من الممكن رؤية الأجسام فى الظلام(٢).

ويقول الطبيب والوزير الغرناطى ابن الكاتب (٣): «إن القاعدة التى يجب أن نطلق منها دائما هى أن برهانا اقتبس من المنقول عليه أن يخضع للتغيير حين يقف على النقيض الظاهر مما تشير حوا سنا إلى صدقه». وبذلك أصبحت تجربة الحواس هى القول الفصل لقانون العلوم الموروثة.

ولا يكتفى ابن تيمية: بنفى الميتافيزيقا ونقد المنطق الأرسطى والدفاع عن يقينية القضايا التجريبية وبناء العلم على الاستقراء الجزئى وإنما يمضى فى تقدمه الفكرى إلى ماهو أبعد من ذلك وهو تحرير الدليل من ضيق القوالب المسبقة التى وضعها له اليونانيون وإبرازه أثر ذلك فى اتساع العقول والتصورات وتقدم العلم وكذلك أخذه

---

(١)، (٢)، زيغريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٣) د. محمد مختار القاضى: أن المدنية الإسلامية على الحضارة الأوروبية.

بالدليل الظنى الراجح فالنظر يكون صحيحاً إذا أدى رلى اعتقاد راجع سواء كان ذلك فى الفكر أو فى العلم ولكن النسبية المعرفية الإسلامية نسبية ترجيحية تظل صحيحة حتى يثبت ماهو أصح منها وليست نسبية تشكيكية تختلف باختلاف الناس ومن ثم تنعدم الحقيقة وتلك النسبية المعرفية التى أخذ بها ابن تيمية هى العماد الذى يقوم عليه الفكر العلمى والفلسفى المعاصر يقول ابن تيمية فى ذلك:

«ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم. فقالوا: «الدليل» هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب.

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى «دليلاً»، أو يخص باسم «الإمارة» والجمهور يسمون الجميع «دليلاً». ومن أهل الكلام من لايسمى بـ «الدليل» إلا الأول.

ثم الضابط فى «الدليل» أن يكون مستلزماً للمدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه، إن كان التلازم من الصرفين ـ أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيستدل المستدل مما عليه منهما على الآخر الذى لم يعلمه.

ثم إن كان «اللزوم» قطعياً كان الدليل «قطعيا». وإن كان ظاهراً ـ وقد يتخلف ـ كان الدليل «ظنياً»[1].

... وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليونانى ـ تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً.

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف فى العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طل وضيق، وتكلف وتعسق ـ وغايته بيان البين وإيضاح الواضح ـ من العى. وقد يوقعه ذلك فى أنواع من السفسطة التى عافى الله منها من لم يسلك طريقهم[2].

---

(١) الرد على المنطقيين ص: ١٦٥.

(٢) الرد على المنطقيين ص: ١٦٥: ١٦٧.

رابعاً: الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية

نحن لانقدم هنا مجرد شهادات على الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية، وإنما نقدم حقائق تتمثل فى علوم لم يسبق للبشر التوصل إليها واكتشافات ومخترعات متجسدة لايمكن إنكارها. فلا نترك الأمر بذلك لشهادة هذا أو إنكار ذاك من الغرب عن الفضل العلمى للمسلمين.

تقول زيغر يدهونكه [١] : «لقد أصبح المسلمون ـ وهذا أمر قلما خطر على بال الأوروبيين ـ المؤسسين للكيمياء والفيزياء التطبيقية، الجبر، الحساب، بالمفهوم المعاصر وعلم المثلثات الكروى، علم طبقات الأرض، وعلم الاجتماع، وعلم الكلام».

ويقول تاتشر وشويل فى كتابهما التاريخ الأوربى العام:

لم يضف العرب إلى ما ابتكره أقليدس فى الهندسة إلا الشئ القليل، ولكن الجبر يكاد يكون من خلقهم، وكذلك أدخلوا تحسينات على حساب المثلثات الدائرى مخترعين جيب الزاوية (sine) وظل الزاوية (Tangent) وظل تمام الزاوية (contangen) واخترعوا فى «علم الفوزيقى» البندول وكتبوا فى علم البصريات (Optics) بعض الكتب وتقدموا بعلم الفلك، فبنوا مراصد عديدة، وركبوا كثيراً من الآلات الفلكية لا تزال تستعمل حتى اليوم وحسبوا زاوية سمت (الشمس) (Ecliptic) والموضع الدقيق لنقطتى الاعتدالين وكانت معرفتهم فى الفلك جسيمة ولا مراء. وتقدموا فى الطب أشواطاً بعيدة عن الأغريق. ودرسوا علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم تدبير الصحة، ويكاد علم (الأقراباذين) المادة الطبية (materia nedica) لديهم أن يكون هو نفس مالدينا اليوم. ولا يبرح كثير من طرق العلاج عندهم مستعملاً بين ظهرانينا إلى اليوم. وكان جراحوهم يفهمون استعمال التخدير، ويقومون بطائفة من أصعب العمليات المعروفة. وفى نفس الوقت الذى كانت فيه الكنيسة تحرم ممارسة الطب، انتظاراً منها لاتمام الشفاء على يد المناسك الدينية التى يقوم بها القساوسة، كان لدى العرب علم طبى حق. وابتدأوا الكيمياء بداية حسنة. واكتشفوا كثيراً من المواد الجديدة، من أمثال البوتاس ونترات الفضة والسليمانى وحمض النتريك والكبريتيك. وكلمة (الكحول) عربية، وإن كانت المادة معروفة

(١) العقيدة والمعرفة.

باسم (أرواح الخمر) عـند بلينى أما فى الصنـاعة فإنهم بدأوا العلم فى تـنوع الصنف وجمال التصميم واتقان الصنعة وكانوا يشـتغلون فى جميع أنواع المعادن الذهب منها والفضة والنحاس والبرونز والحديد والصلـب. ولـم يفقهم أحد أبد الدهر فى صناعة المنسوجات، وصنـعوا زجاجاً وخزفاً من أرقى الأنواع وأشدها امـتيازاً وعرفوا أسرار الصـباغـة، وصنـعوا الورق وكـانت لـديهم طـرائق عـديدة لـتهيـئة الجـلود وكـانت مصنوعـاتهم الجلدية شـهيرة فى كافة أوروبا. وانـتجوا الأصباغ والعـطور والأشربة. وصنعوا السكر من الـقصب، ومارسوا الزراعة بطريقة علميـة، وكانت لديهم طرائق جيـدة للرى، وعـرفوا قيمـة المخصبـات، وكيفـوا محصـولاتهم حسـب نوع التـربة. وتفوقوا فـى فلاحة البساتين وعـرفوا كيف يطعمون الـنباتات وكيف ينتـجون أضراباً جديـدة من الفواكـه والأزهار وأدخلوا إلـى الغرب أشجـاراً كثيرة ونـباتات متـعددة اجتلبوها من الشرق، وكتبوا رسائل علمية فى الزراعة.

وهذه بعض المخترعات التى اخترعها المسلمون أو طوروا استخدامها[1]:

الطباعة ـ صناعـة الورق ـ الطواحين المائية والهوائية ـ الـبارود ـ المدافع ـ البنادق ـ الأسطرلاب ـ الـبوصلة ـ الـساعة ـ النـظارات ـ صناعـة الزجاج التـكويرية ـ أنـابيب الاختبار ـ أفران التـقطير ـ الموازين الحساسة لحساب الـوزن النوعى ـ أول نموذج لآلة الـتصـوير ـ المـزواه ـ أنموذج تمـيـل المجمـوعة الـشمـسيـة وغـيرهـا من المخـترعـات الأخرى[2].

---

(١) نقلا عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية مج ٢. ج٣.

(٢) د. القاضى: نفس المرجع، وزيغريد هونكه: نفس المرجع.

هل العلم الحديث امتداد للحضارة الإغريقية أو هو وليد للحضارة الإسلامية

أولاً: حالة أوروبا فى العصور الوسطى والصراع بين الملوك والبابوات

يقول هـ. ج ويلز [(١)] واصفا أوروبا الغربية فى العصور الوسطى:

«وتمر فترة من الزمان يكون من البلادة أن يكتب المرء عما قام فيها من الدول والحكام، إذ لا دول هناك ولا حكام وكل ما فى الأمر أن بعض المغامرين الصغار أو الكبار كانوا يستولون على قلعة فى ناحية من الريف، ويحكمون منطقة غير ثابتة الحدود حكماً غير مستقر. فكانت الجزر البريطانية مثلاً مقسمة بين حشد كبير من الحكام وكذلك كان شأن سائر أقطار العالم الغربى.

فأنت واجد هنا أسقفاً يتولى الملك، كما كان جيرجورى الكبير فى روما، وواجد مدينة أو مجموعة من المدن تحت حكم دوق أو أمير لهذه أو لتلك وكنت تجد بين الخرائب الهائلة بمدينة روما أسرات نصف مستقله، من مغامرين شبه نبلاء كل يذود عن حياضه ومعه اتباعه وكان للبابا نوع من السيادة العامة هناك، ولكن كان ينافسه فى تلك السيادة ويوجهه تماماً فى بعض الأحيان شخص يدعى إلى نفسه «دوك روما».

ويقول [(٢)] فى موضع آخر: «أن أوروبا الغربية لم تكن إلا حضارة محطمة، لا قانون لها ولا إدارة، وطرقها تالفة وتعليمها غير منظم،... كان الزمان زمان فوضى ولصوصية وجرائم تذهب دون عقاب وأمن منعدم على وجه العموم.

ومحال أن نقفوا فى هذا المقام أحداث القرنين التاسع والعاشر بأى قدر من التفصيل مترسمين ما جرى فيه من المخالفات والخيانات والادعاءات وصنوف الضيم والاستيلاء فقد كانت تعم أوروبا حالة من الفوضى والخروج على القوانين وحروب وكفاحات من أجل القوة والسلطان.

وتكاد حالة روما فى القرن العاشر: أن تعجز القلم عن أى وصف فإن انحلال

(١)، (٢) معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ ج٣.

إمبراطـورية شرلمان ترك الـبابا ولا حامى له: تـهدده بيزنطـة والعرب (الذين اسـتولوا على صقلية) ويتحرش به نبلاء روما الـشرسون. ومن أقوى هؤلاء النبلاء امرأتان هما تيودورا ومارزيا وهما أم وابنتها تعاقبتا فى الاحـتفاظ بقلعة سانت انجلو، التى استولى عليها سيوفيلاكت زوج تيودورا النبيل كما استولى على معظم سلطة البابا الزمنيه».

نفوذ البابوات وجمودهم الفكرى:

أما عـن وضع البابـوات فى ذلك الوقـت فمنذ الـبداية تقـريبا احـتـجبت الحقـائق الدينية والمـثل العليا التى دعـا إليها المسيح عيـسى عليه السلام واسـتـترت وراء المبادئ والتـقاليد الـطقوسـية الراجـعة إلى عصـر أقدم وإلى طـراز أدنى عقـلية. وقد كـفت المسيحية منذ بدايـتها تقريبا على أن تكون محض ديانة نبـوية وخلاقة. إذ أنها أوقعت نفسها فى شراك التقالـيد العتيقة الخاصة بالتضحية الانسانيـة، وبالتطهر الدموى لدى «المثرائية»، «ديانة تطـورت عن الزراد شتيه وانتشرت فى حكم القيـاصرة» وبتفاصيل النواحى الدقيقة لطبيعة الاله.

ومن عـجب أن أصبـع الحـبر الأتـرودى «الأترسـكى» الـزعظـم المخضبة بـالدم أصبحت الداعية المتـشددة التى تؤكد للناس تعاليم يسـوع الناصرى!؟ وكذلك أيضا أوقعها العقل الإغريقى الإسكندرى فى أحبولته بما جبل عليه من تعقيد ذهنى حتى إذا وقعـت الكنـيسة فـى معمـعة هذا الـتطـاحن الذى لا مـفر فيـه بين هـذه المتفـارقات المتناقضة، اضطرت أن تصبح اعتقادية «دوجماتيقية» متصلبة تأخذ بالمذهب الاعتقادى الحتمى. ذلك أنها حيـن يئست من بلوغ حلول أخرى لخلافاتها الـفكرية التجأت إلى الاستبداد التعسفى.

فأصبح قساوستها وأساقفتها على التدريج رجالا مكيفين وفق مذاهب واعتقاديات قيـمية وإجراءات مقـررة وثابـتة، حتـى إذا ما آن أوان توليـهـم منصـب الكـردلة أو البابوات إذا بهم فى الـعادة كهول، قد ألفوا من الكفاح الـسياسى ذلك الضرب الذى يقصد إلى غاية قريـبة مباشرة، ولم يعودوا أهلا لقبول آراء رحيبة يشـمل أفقها العالم بأسره. ولـم تعد لهم بـعد رغبة فى رؤية مـملكة الرب موطـدة فى قلوب النـاس فقد

نسوا ذلك الأمر، وأصبحوا يرغبون فى رؤية قوة الكنيسة، التى هى قوتهم هم، متسلطة على شئون البشر. وكانوا فى سبيل توطيد تلك القوة على أتم استعداد للمساومة مع أى شئ من الشهوات المستقرة فى قلوب البشر، ونظرا لأن كثيرا منهم كانوا على الأرجح يسرون الريبة فى سلامة بنيان مبادئهم الضخم المحكم وصحته المطلقة، ولم يسمحوا بأية مناقشة فيه. كانوا لايحتملون أسئلة ولايتسامحون فى مخالفة لا لأنهم على ثقة من عقيدتهم بل لأنهم كانوا غير واثقين منها.

وعندما أقاموا الحروب الصليبية لأهداف سياسية دنيوية تتعلق بهم فى الأساس كانوا يأذنون لكل نذل زنيم أو متشرد أثيم بأن ينضم إلى الجيش، وأن يعمل السيف والنار واغتصاب الحرائر ويرتكب كل ما يمكن أن يتصوره العقل من أنواع انتهاك الحرمات ضد أشد رعايا ملك فرنسا مسالمة، والقصص التى تروى عن هذه الحروب الصليبية تحكى لنا من أضراب القساوة والنضال البشع مايتضاءل إزاء بشاعته قصة أى استشهاد للمسيحيين على أيدى الوثنيين، وهى فوق هذا تسبب لنا رعبا مضاعفا لما هى عليه من صحة لا سبيل إلى الشك فيها.

كان هذا التعصب الأسود القاسى روحا خبيثا لايجوز أن يخالف مشروع حكم الله فى الأرض (١).

الصراع بين الملوك والبابوات

ولقد احتدم الصراع بين الملوك والبابوات منذ عهد البابا جر يجورى. فقد كان الحاكم الزمنى هو الذى يقدم إلى البابا الخاتم والعلم اللذين يخلعان على البابا المعين حديثا بوصفهما رمز المنصبة. ولكن جر يجورى أخذ هذا الحق لنفسه كى يدعم السلطة البابوية. ووصلت الأمور إلى حد التصادم عندما عين الامبراطور رئيسا جديداً لأساقفة ميلانو فى ١٠٧٥، تهدد البابا بخلع الامبراطور وحرمانه من بركة الكنيسة، وهنا أعلن الامبراطور أنه هو السلطة العليا، وأعلن عزل البابا، فانتقم البابا بطرد الإمبراطور والأساقفة من الكنيسة، وأعلن عزلهم بدوره.

(١) راجع ويلز: نفس المرجع.

وقد استؤنف الصراع حول الترسيم فى عهد البابا إيربان الثانى (١٠٨٨ ـ ٩٩) الذى عاد إلى استرداد هذه الحقوق لنفسه، وعندما تمرد كونراد ابن هنرى الرابع. على أبيه التمس العون لدى ايربان الذى رحب بتقديم هذا العون. وكانت المدن الشمالية مؤيدة للبابا بحيث كان من السهل غزو لومبارديا كلها. وكذلك أمكن عقد اتفاق مع فيليب ملك فرنسا إستطاع ايربان فى ١٠٩٤ أن يبدأ مسيرة ظافرة نحو لمبارديا وفرن وهناك فى مجمع كليرمون فى العام التالى، دعا إلى الحرب الصليبية الأولى. وقد اقترح البابا ألا يتدخل الأباطرة فى الترسيم، مقابل تنازل رجال الدين عن الملكية الدنيوية. غير أن أهل اللاهوت كانوا أكثر حرصا على أمور الدنيا مما يقتضيه هذا الاقتراح الورع. وهكذا فإن رجال الدين الألمان. عندما عرفوا بنصوصه، هبوا ثائرين، ووجه هنرى، الذى كان عندئذ فى روما، إنذاراً إلى البابا كيما يستسلم، وتوج نفسه امبراطورا، غير أن انتصاره لم يعمر طويلا فبعد أحد عشر عاما، أى فى سنة ١١٢٢، استعاد البابا كاليكستومس Calixtms الثانى سلطته فى موضوع الترسيم عن طريق اتفاق ورمزWorms وأسفرت آخر محاولة بذلها باربروسا لكسر شوكة البابا عن هزيمته فى ليجنانوLegnano عام ١١٧٦، وعقدت بين الطرفين معاهدة صلح غير مستقرة، وقد انضم الامبراطور إلى الحملة الصليبية الثالثة ومات فى الأناضول عام ١١٩٠[(١)].

بعض صور الفساد البابوى:

يصف ويلز [(٢)] تيودورا وابنتهامروزيا المرأتين اللتين استولتا على معظم السلطة فى ذلك الوقت فيقول: «كانت المرأتان من الجرأة وموت الضمير فى خلاعة أمير ذكر فى ذلك الزمان، والمؤرخون يحسبونهما كأنما كانتا أسوأ من الأمراء عشر مرات وقبضت ماروزيا على البابا يوحنا العاشر وسجنته (٩٢٨) وسرعان ماتوفى فى ظل رعايتها!!.. فأما أمها تيودورا فكانت خليلة له ثم نصبت ماروزيا بعد ذلك ابنها غير

(١) راجع: برية اندرسل: حكمة الغرب ج ١.
(٢)معالم تاريخ الإنسانية: مج ٢ ج٣.

الشرعى على عرش البابوية باسم يوحنا الحادى عشر ومن بعده شغل كرسى القديس بطرس حفيدها يوحنا يوحنا الثانى عشر وإن ماسطره جيبون عن ملوك يوحنا الثانى عشر وأخلاقه ليتوارى آخر الأمر خجلا وراء ستار من الهوامش اللاتينية».

«واستطاع البابا: (٩٣٨ ـ ٩٦٤) أن يستولى على أموال الكنيسة وأن يجعلها ماخورا وأن يحكم روما والعالم المسيحى بمعاونة العشيقات، ولم يكن أحد ليجهل سيرة البابا اسكندر السادس ١٤٣١ـ ١٥٠٣ الذى استباح كل المقدسات باسم القداسة، واعتدى على كل المحرمات، واعتمد على أسرته اسرة يورجيا فى الحصول على لذاته وشهواته وأمواله وكانت ابنته لدكريسا يورجيا سفاحة دموية وكان أبوها المقدس يدر بها على ممارسات الشهوة» (١).

ويقول الراهب «درابر» (٢) فى كتابه العلم والدين: إن الكنيسة كفرت كل من يخالف أمرها فى كل العلوم حتى الطبيعة والجغرافيا، وأقامت محاكم التفتيش التى عاقبت مايبلغ عددهم ثلاثة مائة ألف احرق منهم اثنان وثلاثون الفاً من بينهم عالم الطبيعة «برونون... أما البابوات فينقل عنهم قول الراهب «جروم»: أن عيش القساوسة ونعيمهم كان يزرى بترف الأمراء والاغنياء المحترفين، ولقد انحطت أخلاق البابوات انحطاطاً عظيماً واستحوذ عليهم الجشع وحب المال ويروى أن مجموع دخل مملكة فرنسا لم يكن يكفى البابوات لنفقاتهم وإرضاء شهواتهم».

وينقل «بريتراند راسل» فى كتابه تاريخ الفلسفة الغربية (٣) عن المؤرخ (جويسكشيجاردينى) قوله: (لم يكن هنالك انسان أشد اشمئزازاً منى من طموح القساوسة وشحهم وخلاعتهم، ليس فقط لأن كلاً من هذه الرذائل مكروه لدى، ولكن لان كلا منها وجمعيها غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالاً لهم صلات خاصة بالله، وأيضاً لأنها رذائل تعارض الواحدة منها

(١) الأستاذ أنيس منصور: إثنين إثنين نقلا عن د. محيى هاشم: حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب.
(٢) نقلا عن الأستاذ سيد قطب المستقبل لهذا الدين.
(٣) الجزء الثالث الفلسفة الحديثة.

الأخرى بحيث أنها يمكن أن توجد معاً فقط فى طبائع فريدة للغاية. وأياً كان فإن وظيفتى فى بلاط بابوات عديدين اضطرتنى أن أروق لهم المجد من أجل مصلحتى الخاصة، ولكن لو لم يكن ذلك كذلك لكنت أحببت «مارتن لوثركنج» هنا حبى لنفسى لا لكى أتحرر من القوانين التى تفرضها المسيحية كما هى مفهومة ومفسرة بعرق عام علينا، بل لكى أرى هذا الحشد من الأنذال يعادون إلى مكانهم المناسب لهم، بحيث يكون فى الوسع إجبارهم إما أن يعيشوا بدون رذائل أو بدون سلطان».

ثانياً: صور من اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين

وكان لابد أن يحدث الصدام بين رغبة متفجرة فى المعرفة والبحث عن الحقيقة وبين مقررات دينية متناقضة ومجافية للعقل والمنطق وموقف كنائسى متصلب ومتعجرف وفساد بابوى، بلغت رذائله حداً من البشاعة يفوق تصور البشر ودفع هؤلاء الباحثون عن الحقيقة الثمن.

موقف المسيحية ألقى القبض على روجر باكون، وقضى بقية عمره فى السجن، ١٥ عاماً، أما سيجر من باربانت، زعيم أولئك الملعونين، الذى تصدى للحكم الصادر ضده بشجاعة، واستنجد بالبابا، فقد قضى الـ ١٥ سنة المتبقية من عمره فى سجن الباباOrvie To، ومات فيه مخنوقاً، لقد قاست الروح العلمية الحقيقية على يد السلطة المستبدة المتوحشة خشية على سلطانها، من ضربة وحشية بالغة الشدة تلك هى الخلاصة المفزعة التى توصل إليها ليسنغ، من تأمله لتاريخ العموم[1].

يقول مارتن لوثر عن كوبر نيكوس: «.. يريد ذلك الأحمق أن يقلب علوم الفلك كلها رأسا على عقب، ولكن كما يقرر الكتاب المقدس أن الشمس نفسها وليس الأرض هى التى أمرها يوشع بأن تقف..».

وأكد جون كلفن من كبار قادة الإصلاح الدينى: أن الأرض ثابتة مستشهداً

---

(١) زيغريد هونكه: العقيدة والمعرفة.

بالمزمور ٩٣ (وكذلك ثبتت المسكونة لا تتزعزع) وسأل باحتقار (من ذلك الذى يجرؤ على وضع سلطة كوبر نيكوس فوق سلطان الروح القدس؟).

وقررت الكنيسة الكاثوليكية ٠أن الاقتراح القائل بأن الشمس هى ـ المركز وأنها لا تدور حول الأرض حماقة وسخف وزيف فى علم اللاهوت، وهرطقة لأنه يناقض على طول الخط ما جاء فى الكتاب المقدس. وأما القول بأن الأرض تدور حول الشمس وليست فى المركز فسخيف وزائف فلسفيا، ومن الناحية اللاهوتية يعارض ـ على الأقل ـ العقيدة الحقيقية).

وفى عام ١٦١٦ وضع كتاب كوبر نيكوس فى قائمة الكتب المحرمة وأدينت جميع الكتابات التى تؤيد حركة الأرض (١).

ولم يقتصر الأمر على معارضة الكنيسة وقادة الإصلاح الدينى والعامة بل وصل إلى أن حاول أحد مؤسيى المنهج التجريبى (كما يقال) وهو فرنسيس بيكون دحض فجرة دوران الأرض حول الشمس (٢).

وحكم على برونو بالموت حرقاً لتأييده لأراء أستان، كوبر نيكوس أما جاليليو فقد قيد مربوطا بعامود وجثا على الأرض راكعا ونجا من الموت بإعلانه الرجوع عن آرائه وبراءته بالتوبة منها.

وكان موقف الكنيسة *ضد الاعتقاد بعمران الجانب المقابل من الأرض*، فقد ذهب القديس أوغسطين إلى أن التوراة لا تشير إلى وجود مثل هذه السلالة الآدمية واعتنقت الكنيسة والعالم المسيحى رأيه هذا ديناً ولجأت الكنبسة إلى محاكم التفتيش وآلات التعذيب وسخرتها فى مطاردة خصومها القائلين بذلك الرأى، وأوشكت على إعدام الطبيب بطرس الباتو لولا أن أنقذته المنية من براثنها، وأحرقت العالم الفلكى ذائع الصيت تشكو الباتو لولا أن أنقذته المنية من براثنها وأحرقت العالم

---

(١) كتب غيرت العالم نقلا عن د. يحيى هاشم: حقيقة العلمانية.

(٢) راجع: حقيقة العلمانية: د يحيى هاشم.

الفلكى ذائع الصيت تشكو داسكولوجيا وحاربت كولمبس لتقضى على مشروع رحلته فى كشف ما سمى بعد ذلك أمريكا وأبى مجلس من العلماء رفض مطلبه وأتخموه بنصوص من المزامير، وأقوال مستقاة من القديس بولس وأوغسطين واستمر الجدل ثلاثة أعوام ثبت منه بطلان المشروع الجديد، وأصرت الكنيسة على موقفها وعلى الرغم من أن ماجلان قد أثبت برحلته المشهورة عام ١٥١٩ وجود الناس الذين يسكنون الجانب الآخر المواجه من لموطننا من الأرض فإن الكنيسة لبثت تقاوم هذا الرأى قرنين من الزمان حتى أكد عصبة مبشرون ـ طافوا حول الأرض للتبشير ـ ذلك الرأى.

وفى فلورنسا أعدم البابوات سافونا رولا وهو رجل دين يخلص للعقيدة الكاثوليكية ويوقر المركز البابوى ويحرص على حرفية النصوص لقيامه بدور سياسى للتحرر من فساد.

ثالثاً: موقف الكنيسة ومقررات الكتب المقدسة نفسها من العلم

وجد علماء اللاهوت الأوربيون فى فلسفة أفلوطين (٢٠٤: ٢٧٠) إمكانية صنع نوع من التزاوج بين ميراثهم الدينى الميراث الفلسفى اليونانى، والذى كان يشكل تهديداً مباشراً لمعتقداتهم... وكانت النظرية الأساسية لأفلاطون هى نظريته فى الثالوث فهو يذهب إلى أن «الواحد موجود كامل والموجود الكامل دائماً يلد موجوداً أدنى منه ولكنه الأعظم بعده، وهو العقل الكلى الذى هو كلمة الواحد وفعله وصورته ولما كان العقل الكلى موجودا تاما فهو يلد بالضرورة، فلذلك فهو يلد النفس الكلية التى هى كلمة العقل الكلى وفعله كما هو كلمة الواحد وفعله. وهى أيضاً تلد موجودات أدنى منها. فهى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة، الحيوانات التى تغذيها الأرض والبحر، والتى فى الهواء والكواكب الإلهية فى السماء، خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام» (١).

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية.

ولقد استطاع أفلوطين بآرائه أن يضع حاجزاً لايمكن اختراقه من المسيحية والطبيعة فهو يذهب إلى أنه: «لما كان الشر هو عدم الخير وكان الخير وجودا ولما كانت المادة لا وجودا أى غير معينة أو مصورة فى ذاتها، وكانت الصورة خيراً كانت المادة أو عدم الصورة هى الشر بالذات(١).

ويذهب أيضا إلى أن «الروح ذاتها تصبح شريرة عندما تلامس الحواس» وقد كان أمبروزو مدافعاً غير هياب عن سلطة الكنيسة حتى استطاع أن يضع أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة كما ظلت سائدة طوال القرون الوسطى، واستطاع أن يجعل من الكنيسة «مؤسسة عالمية تتخطى حدود الدول» أما القديس أوغسطين والذى كان «يرجع إليه أساسا الإطار اللاهوتى للكاثوليكية حتى عصر الإصلاح الدينى، فقد كان هدفه الأكبر فى الأساس هو التوفيق بين تعاليم الكتاب المقدس والتراث الفلسفى للمدرسة الأفلاطونية القديمة والجديدة.

وقد إستطاع توما الأكوينى منذ القرن الثالث عشر أن يعقد زواجاً نفعياً بين المذهب الكاثوليكى والفلسفة الأرسطية التى استبدل بها الأفلاطونية (بالرغم من كون الأخيرة أكثر ملاءمة للفكر الكنائسى). ومن خلال نظرة الإكوينى إلى الطبيعة.. وهو الذى كان يصف الراغبين فى معرفة الطبيعة وبالراغين فى معرفة الأشياء التافهة» ويحذرهم من ذلك الضمير السيئ الذى يشدهم إلى ذلك ـ استطاع أن يصنع عائقا صلباً جديداً فى وجه ميل وعلم طبيعى أصيل.

وهذا هو «أوزيب» عالم اللاهوت مطران «القيصرية» يتوجه إلى علماء الإسكندريه قائلاً (٢): نحن لا نولى نشاطاتكم أدنى اهتمام، بل ندرى تلك النشاطات التى لا طائل منها ونتوجه بعقولنا صوب اهتمامات أسمى وأرفع» وبعد عشرة قرون يؤكد القديس توما الأكوينى هذه النظرة بقوله «نحن نفضل الحد الأدنى من المعرفة بالأمور الدنيوية الفلسفية».

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٢) نقلا عن زيغريد هونكه: المرجع السابق.

وفى الحقيقة فإن آباء الكنيسة معذورون فى موقفهم هذا من التفكير والبحث فى الطبيعة لأن تخليهم عن هذا الموقف يعنى فى الواقع تخليهم عن الدفاع عن عقائدهم الدينية هذا فضلا عن تخليهم عن سطوتهم ونفوذهم إذا لم يفترض فيهم حسن النية. لأن المسألة فى الحقيقة ـ وهذا ما يحاول الكثير من الكتاب الغربيين بل وبعض العرب أيضاً فرض حصار من التعمية والتعتيم عليه ـ ليست مسألة موقف الفكر الكنائسى المعادى للطبيعة والمنحاز للفكر الأغريقى والذى صنعت منه الكنيسة سياجها الفلسفى، ولا حتى مسألة تأويلات وشروح جامدة للكتاب المقدس فرضها هؤلاء الأباء على الناس، ولكن الأهم من كل ذلك هو عداء تعاليم الكتاب المقدس نفسه كما هو موجود عندهم للبحث فى الطبيعة وتناقض الكثير من مقولاته مع بديهيات العقل وحقائق العلم، وهذا ما جعل إباء الكنيسة يعون جيداً أنهم لن يستطيعوا إذ اترك باب حرية التفكير والبحث فى الطبيعة مفتوحاً ـ أن يواجهوا تيار الحقائق العاصف، الذى يمكنه اقتلاع عقائدهم وسلطتهم والإطاحة بها مهما بلغت بهم درجة التأويل لمقرات الكتاب المقدس لتتفق مع الحقائق الجديدة.

يقول موريس بوكاى [1] وهو عالم مسيحى أسلم بعد أن قام بدراسة موضوعية عن الكتب الدينية الثلاثة فى ضوء المعارف الحديثة ـ بعد أن قد فحص التناقضات التاريخية والموضوعية بين مقولات الكتاب المقدس: «إن للمحة العامة التى أعطيناها عن الأناجيل والتى استخرجناها من الدراسة النقدية للنصوص تقود إلى اكتساب مفهوم أدب «مفكك تفتقر خطته إلى الاستمرار، وتبدو تناقضاته غير قابلة للحل» كما تقول ألفاظ الحكم الذى أصدره المعلقون على الترجمة المسكونة للكتاب المقدس».

ويقول [2] فى موضع آخر: «من زاوية المنطق يمكن أن نتبين عدداً كبيراً من المتناقضات والأمور غير المعقولة فى التوراة» ويقول أيضاً «لقد قمت بفحص العهد

(١) الكتب المقدسة فى ضوء العلم الحديث.

(٢) الكتب المقدسة فى ضوء العلم الحديث.

القديم والأناجيل، أما بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى أبعد من الكتاب الأول أى سفر التكوين فقد وجدت مقولات لايمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخا فى عصرنا؛ وأما بالنسبة للأناجيل فما نكاد نفتح الصفحة الأولى منها حتى نجد أنفسنا دفعة واحدة فى مواجهة مشكلة خطيرة ونعنى بها شجرة أنساب المسيح، وذلك لأن نص إنجيل متى يناقض بشكل جلى نص إنجيل لوقا، وأن هذا الأخير يقدم لنا صراحة أمراً لايتفق مع المعارف الحديثة الخاصة بقدم الإنسان على الأرض.

ومع ذلك فقد كان القديس أوغسطين يخطب [1] فى حسم قائلاً: «أن مؤلفات الكتب المقدسة، هذه التى تعرف بالقانونية هى فقط التى تعلمت أن أعطيها انتباها واحتراما كاعتقادى الحازم بأنه ليس هناك أحد من كتابها قد أخطأ فعندما التقى فى هذه الكتب بدعوى تبدو مناقضة للحقيقة، فإنى عندئذ لا أشك فى أن نص (نسختى) لا يحتوى على خطأ وأن المترجم لم يترجم النص الأصلى بشكل صحيح أو أن مقدرتى على الفهم تتسم بالضعف» هذا الموقف الحاسم من القديس أوغسطين كان يعتمد فى الأساس على موهبة علماء اللاهوت فى تقديم التأويلات والشروح التبريرية لستر نقاط الضعف الكثيرة مستعينين فى ذلك ببهلوانات جدلية. وبالرغم من كل هذه الجهود المضنية فإن «المتناقضات والأمور الجيدة عن التصدى تظل باقية بلا حل فى نظر كل من يريد أن يحتفظ بسلامة مقدرته على التفكير وحسه الموضوعى. وإننا لنأسف حقا لذلك الموقف الذى يهدف إلى تبرير الاحتفاظ فى نصوص التوراة والإنجيل ببعض المقاطع الباطلة خلافا لكل منطق [2]».

أما عن موقف المسيحية من البحث والمعرفة فتقول عنه زيغريد هونكه [3] «لم يكن لدى المسيحية، كهدى سماوى أسئلة توجهها إلى العالم، ولم تسمح للإنسان كذلك

(١) نقلا عن المرجع السابق.

(٢) موريس بوكاى: المرجع السابق.

(٣) العقيدة والمعرفة.

بتوجيه أسئلة لها. أولم تكن الشهوة إلى المعرفة هى السبب فى إنزال الخطيئة إلى العالم أو لم يصف الله فى كتبهم المقدسة، حكمة العالم بأنها غباء؟ ورفض بولس كل أنواع البحث عن الحقيقة... وإلى جانب الطرق الروحية، الوحيدة الموصلة للروح، إلى الله، اعتبر كل طريق للبحث عنها فى أى مكان آخر عدا الوحى خاطئاً مارقاً، ولقد جرب ذلك كل من فلهلم ـ كوس وجلبرت دى لابو De la paree؛ وكثيرون غيرهم على أبدانهم أن تكون محبا للاطلاع، وأن تبحث بعد مابشر بالإنجيل أمرين جعلهما يترتوليان وأوغسطين ورئيس الأساقفة تمبيرTampier إثما عظيما وخطيراً».

وإزاء هذه المواقف التى تقف على النقيض من بديهيات العقل والمنطق ـ للكنيسة ومعتقداتها، وإزاء هذا الفساد البابوى البشع المناهض للعلم والإصلاح كان من الطبيعى جداً أن ينحاز رجال النهضة إلى أصحاب الفكر العلمانى فى هذه الفترة وهم الذين كانوا مستقلين تماماً فكرياً عن كل معتقد دينى مسيحى وغير مسيحى كلية من أمثال الإمبراطور فريدريك الثانى، ومعتمدين فى الأساس على الميراث الفكرى الإغريقى وعلى ما اكتسبوه من معطيات الحضارة الإسلامية التى صاغوها صياغة علمانية تتفق مع موقفهم الفلسفى المسبق. وكما يقول بريتراندرسل فقد أدى هذا الجمود الفكرى: «إلى سير التيار الفلسفى الرئيسى مرة أخرى فى القنوات العلمانية بحيث عاد إلى روح الاستقلال التى كانت تسود فلسفة القدماء».

ويجب التنبيه هنا إلى أننا بصدد عودة إلى العلمانية ولسنا بصدد ميلاد لها كما اعتاد الكتاب العرب الذهاب إلى ذلك فقد أدى المناخ المناهض للعلم والحرية الفكرية فى بداية عصر النهضة إلى الإنحياز إلى تيار الفكر العلمانى واستحفال أمره بعد أن كان مجرد صدى خافت للفكر الإغريقى القديم . وعاد الفكر العلمانى المنطلق من الاقتصار على العقل البشرى فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة يسيطر على الأمور مرة أخرى .

وفى الحقيقة فإن مافعله رجال النهضة من انحياز إلى الفكر العلمانى مرة أخرى هو موقف سليم وطبيعى جداً وماكان رأى عقل بشرى موضوعى حر أن يفعل غير

مافعـلوه، لأن البديل الـوحيد لموقفـهم هذا هو الـذوبان فى عالم الخـرافات والأوهام والتأملات العـجيبة، التى صنعهـا ذلك الزواج النفعى الانتـقائى بين الكنيسـة الغربية والتـراث الأرسطو أفـلاطونى. والذى يـؤكد سلامـة موقفـهم هذا أنهـم بالرغـم مما تعرضوا له من اضطهاد بشع من الكنيسة الغربية أدى إلى كفرهم بها ـ لم يذهبوا إلى ذلك الموقف العلمانى المتطرف الملحد الذى شاع أمره فى القرون الأخيرة فلم يفقدوا إيمانهم بالله بل كانـوا جميعاً على وجه التقريب من المؤمنيـن المقرين بوجود الله يقول المؤرخ الأمريكى كـافين رايلى [1] فى ذلك :«والـواقع أن كل عالـم كبير. ابـتداء من القرن الثالث عشر حتى لايبتينز ونيوتن كان يفسر دوافعه فى إطار دينى، بل إن جاليلو لو لم يكن عالم لاهـوت هاويا على هذا القدر الكبير من الخبـرة لما تعرض لكل هذه المتاعب ، فالمحترفون اسـتاءوا من تطفله، ويبدو أن نيوتن كان يعـد نفسه عالـم لاهوت أكثر منه عالم (طـبيعيا)، ولـم يحدث أن أصبح الإيمان بالألـوهية أمرا غير ضرورى لكثيرمن العلماء إلا فى أواخر القرن الثامن عشر».

وسيكون لكل هـذا صدى قوى فى الفلسفة فسـتستقل الفلسفة عـن الدين فتكون هناك فلـسفة إلحادية وتكـون هناك فلسفة تـتحدث عن الروحانـية والمسيحيـة ولاتعنى سوى مجرد عاطفة دينية، وتكون هناك فلسفة تشيد بالعلم الآلى، وتحصر مجالها على قدر مجـاله أو تجتمع هذه الـوجهات المختلـفة فى بعض المـذاهب مع تفاوت بيـنها وتظل الأجيـال إلى الآن حائرة مترددة تـعتنق المذاهب وتـخلعها الواحـد بعد الآخر وتستبدل نظاماً من الحياة بنظام[2].

ومع بداية القرن التاسع عشر وما شهـده من انطلاق علمى أدى إلى غرور بالغ فى الاعتماد على العلم فى تفسير الوجـود بدأ الاتجاه العلمانى يأخذ منحى مادى الحادى متطرف .

والآن علينـا أن نتساءل عـن أى الحضارتين نـقلت أوروبا نهـضتها الحديـثة ؟ هل

---

(١) راجع العالم والغرب: كافين رايلى :ج٢

(٢) يوسف كرم :الفلسفة الحديثة.

نتجت هذه النهضة الحديثة عن عملية بعث جديد للحضارة الإغريقة ظهرت مقدماتها في أواخر القرون الوسطى أم نتجت هذه النهضة عن عملية استثمار دؤوبة للمعطيات التي أخذتها من الحضارة الإسلامية.

هل كان يملك الغرب الأسس النظرية الدافعة إلى ابتكار منهج علمي جديد أو كان يملك الخبرات العملية المتراكمة التي كان من الممكن أن تقوده إلى بعض هذه النظريات على الأقل لن نكون مبالغين أو متحيزين إذا ذهبنا إلى أن أوروبا لم تكن تملك شيئاً من ذلك، فكما قدمنا فإن الميراث العلمي الإغريقي كان فقيراً إلى حد مؤسف في مجال العلوم الطبيعية وكان للتراث الفكري لنظريات الإغريق الفلسفية خصوصاً عند رائديهما أفلاطون وأرسطو أثرا معوقاً للتقدم العلمي في هذا المجال وهو ماذهب إليه الباحثون الغربيون أنفسهم وإن كان بعضهم من أمثال بريتراندرسل يعزون ذلك إلى الجمود الفكري الذي أصاب تلاميذهم تحت ضغط النزعة التحيزية إلى الاعتزاز بالماضي تلك النزعة التي تجعل رسل بالذات يعزو كل أخطاء أعلام الفكر الغربي إلى تلاميذهم.

مناقشة نظريتين غربيتين فى تفسير أسباب ظهور التقدم العلمى

وهناك نظريتان غربيتان فى تفسير أسباب ظهور التقدم العلمى:

الأولى للمؤرخ الغربى الكبير أرنولد توينبى فهو يذهب إلى أن ظهور عقيدة التوحيد فى اليهودية والمسيحية أدى إلى تعرية أشياء الطبيعية من الخوف والرهبة اللذين كان يشعر بهما البشر تجاهها مما أدى إلى عبوديتهم إياها ومن ثم عدم خضوعها للبحث والتنقيب اللذين يقتضيهما المنهج العلمى.

وكان الأولى لتوينبى ـ لوكان استطاع أن يتخلص من التحيز للعقائد الغربية أن ينسب عقيدة التوحيد هذه إلى الإسلام وليس إلى اليهودية والمسيحية لأن الإله الواحد عند اليهودية ـ من خلال كتبها هو إلا له الذى كثيراً ما يتجسد ويتحداه ملوكهم ويقهرونه وينسبون إليه بعض أنبيائهم بالبنوة أما العقيدة المسيحية فهى بديهة عقيدة التثليث والأيقونات والعشاء الربانى بعكس الثنائية الإسلامية وليست عقيدة التوحيد وهذا بخلاف المنظور الإسلامى إلى الأصل التوحيدى لكلا الديانتين ولكننا نتحدث عن هو المنظور السائد بين أتباع هذين الديانتين.

وعلى فرض أن انتشار الديانتين قد أدى إلى تعرية أشياء الطبيعة من مظاهر الألوهية التى كان يعتقدها الناس إلا أنهما قد دمغاها بالمعصية والإنحطاط والتفاهة والشر وجعلا من البحث والتنقيب فيها فضولاً مزرياً قد يؤدى بالإنسان إلى الكفر.

أماالنظرية الثانية لزيغريد هونكه فهى فتكاد تكون رد فعل متطرف للفحوى التفسيرى لما أدت إليه النظريات الثنائية المتطرفة المسيحية الأرسطو أفلاطونية من إعاقة لظهور علم طبيعى متقدم فإذا كانت هذه النظريات أبعدت الشقة ما بين الروح والمادة حتى أنها جعلت هذه الأخيرة تكاد تكون قرينة بالشر مما يؤدى إلى تجنبها فإن هونكة ومعها تيار آخر من علماء الغرب ترى أن ظهورالنظريات الفلسفية الحلولية ـ ولو بطريقة غير مباشرة ـ والتى تعمل على دمج ماهو روحانى بماهو مادى أى أن الطبيعية

تصير هى العالم مقترناً بالذات الإلهية هذا ماجعل اكتشاف الطبيعة يعنى اكتشاف الله نفسه مثلما ذهب إلى ذلك آريوجينا وكوسانوس .

وواضح أن هذه النظرية تقف على النقيض من نظرية توينبى ففضلا عن أن نظرية الحلول هذه تعبر عن مدى ضغط النظريات الفلسفية المادية على العقل الغربى مما جعل المؤمنين أنفسهم يقفون فى موقف دفاعى أدى بهم آخر الأمر إلى البحث عن الله ذاته داخل المادة نفسها ـ تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً ـ مستعينين فى ذلك ببعض النظريات العلمية الحديثة للفيزياء الذرية وملتمسين جذوراً لهم فى بعض الفلسفات الحلولية القديمة، لتدعيم موقفهم . أقول : فضلا عن ذلك فإن هونكه تجاهلت أن اقتران هذه المادة بماهو إلهى فى هذه العصور القديمة أدعى إلى الابتعاد عنه لاإلى التنقيب فيه ووضعه تحت التجربة والإختيار كما ذهب إلى ذلك توينبى والكثيرون ممن أعدوا ذلك من أسباب التخلف فى العصور القديمة وكان أولى بها أن تسلم بالنظرية الإسلامية فى رؤيتها للطبيعة على أنها كتاب الله المفتوح وأن أشياء هاهى آيات دالة عليه سبحانه وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَق﴾ وكما عبر عن ذلك الشاعر:

له فى كل شىء آية تدل على أنه الواحد

أقول كان خيراً لهونكة أن تسلم بتلك النظرية كتفسير لميلاد علم طبيعى جديد بدلا من امتداحها والبحث عن نظرية أخرى للتفسير (أقرب إلى المادية) تستطيع من خلالها العبور بين مطارق الماديين المشرعة فى الوجوه.

لقد توفرت فى الإسلام كل مقومات المنهج التجريبى التى أهمها.

* الدعوة إلى السعى فى طلب العلم وإلى البحث فى الطبيعة والتأمل فيها بإعتبارها كتاب الله المفتوح.

* الحث الشديد على إعمال العقل وتأسيس المعرفة العلمية على الإدراك الحسى.

* عدم قبول أى من المعارف العلمية قبل تجريبها.

*الدعوة إلى استعمار الطبيعة باعتبار الإنسان خليفة الله فى الأرض.

* ثناء الإسلام الشديد على العمل اليدوى (الذى نسبه القرآن لبعض الأنبياء).

* أمر القرآن المسلمين بالآخذ بأسباب القوة والعلو فى الأرض.

فهل توفرت هذه المقومات للحضارة الإغريقية؟

فإذا كنا ندرك جيداً أنـها لـم تتوفر لها فليس أمامنا الآن سـوى الإعتراف بأن العلم الطبيـعى الحديث ما هو إلا ناتج موضـوعى لما تمخض عنه المـنهج العلمى التـجريبى للحضارة الإسلامى.

ويبقـى لرواد عصر الـنهضة ومـن سبقوهم فـى هذا الإتجاه رغبـتهم الجامـحة فى الخروج من خناق الفكـر الكنائسى الأرسطو أفلاطونى وحماسهـم الشديد فى الإقبال على العلوم الإسلاميـة وكفاحهم المضنى فى سبيل الدفاع عن هـذه العلوم وتطويرها بعد ذلك

ونحن نقول ذلك لأن المسألـة ليست مسألة كمية تتنازع عليـها مختلف الحضارات من أجل إثبـات النصيب الأكبـر الذى اشتركت به كـل حضاره فى هذه العـلوم وإنما المسألة تتعلق فى الأساس بالمنهج العلمى الإسلامى الذى لم يكن تجريبياً فحسب وإنما كان دافعاً للإنسان على اكتشاف أسرار الطبيعة التى هى سنن الله فى الأرض الحاكمة لكتاب الله المفتوح (الكـون) وعلى السيطرة الحكيمة (وليست المـدمرة كما حدث عند الغرب) عـلى أشياء الطبـيعة وتسخـيرها له علـى أساس أنه خليفـة الله فى أرضه وأن قيامه بذلك يعنى عقائديا إرتقائه فى مدارج العبودية لله سبحانه وتعالى ـ

إن أوروبا تنسب المنهج التجريبى عـادة إلى العالم روجر بيكون . ولكن ماهو رأى بيكون نفسه.

لم يكـن بيكون يكن المحـبة لأرسطوطالـيس كما يقـول ـ وهو النجم المتـألق الذى استغبـى غالبية الأطبـاء اللاتين ، وإنما يلـفظ ـ المحبة ـ لابن زخر، وبـالأخص للرازى الشهيرفى أبحاثه، الـفذ فى مؤلفاته، والتقدمى بحكمه والمعـترف له بتجاربه الخاصة.

ولعل الشيء الجوهرى هنا: أنه لم يقبل على الصيدلية العربية الكيميائية بدافع التعصب المذهبى ، بل كمثل يحذى، علوم تخضع لتيار ا لتجربة لقد كان بيكون يصرخ بقوة قائلا عن أرسطو :«ما الذى يعجبكم فى هذا الرجل».

وكان لايفتأ يردد دائماً: «العلم ليس موجوداً إلا لدى العرب»(١).

ما الذى نريد أن نقوله من كل ما سبق؟ بل على الأصح من كل هذا القسم من الباب.

نريد أن نقول: إذاكان العلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية فكيف يحارب الإسلام العلم ؟! ؟! ؟!.

الصليبية ماهى؟

وهنا قد يثور سؤال: لماذا لم يؤد هذا الأعجاب الشديد لرواد النهضة بالحضارة الإسلامية ونقلهم عنها إلى إسلامهم؟ أقول إنه من البديهى أن بعض هؤلاء قد أسلموا وإن يكن قد تم إغفالهم ولكن كانت هناك عوائق شاقه ومريرة تقف فى وجه دخول هؤلاء الرواد فى الإسلام أهمها أن هؤلاء الرواد الذين كانوا يعيشون فى ظل الإضطهاد البشع لمحاكم التفتيش كانوا يرتعشون فرقاً من إفتضاح أبحاثهم وآرائهم فما بالك عما كان سيؤول إليه الأمر لو أسلموا أو حتى فكروا فى ذلك؟!

كذلك تلك العقيدة الصليبية العدائية للإسلام التى ترسبت فى وعى الغربيين نتيجة قهر الإسلام لأوروبا قروناً طويلة بالإضافة إلى تلك الهزائم والخسائر الرهيبة التى حاقت الحملات الصليبية المتلاحقة على العالم الإسلامى دون فائدة وهو ما يصفه هـ. ج ويلز (٢) بقوله: «لقد ترسخ فى ذهن المغامرين الأوربيين تماما أن الرجال كانوا يذهبون لقتال المسلمين فلا يعود منهم إلا الملوك والنبلاء فرادى مشردين وغالباً مايكون ذلك بعد أن تفرض ضرائب باهظة على الناس لجمع الفدية اللازمة لهم».

---

(١) راجع قيم الحياة فى القرآن الكريم بالأستاذ محمد شديد والعقيدة والمعرفة لهونكة.

(٢) معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ مج ٣ .

وكان لابد لزعماء أوروبا أن يرسخوا فى الأذهان تلك الصورة الشوهاء عن الإسلام بأنه الدين الدموى الشهوانى الشيطانى القائم على الدجل والسحر والشعوذة حتى بلغ الأمر بشاعرهم دانتى فى كوميديته التى وصفها بالإلهية بأن يضع الرسول ﷺ - تنزه الرسول عن ذلك - فى الحجرات السفلى من الجحيم فوق إبليس مباشرة وتحت كل .. الكفار والمجرمين والملاحدة.

وهذه العقيدة الصليبية ليست فقط أقوى فى التأثير من الموقف العلمانى لرجال النهضة ولكنها أيضاً أقوى فى التأثير من الموقف الإلحادى لكثير من الغربيين الآن[١].

(١) راجع الإسلام على مفترق الطرق . للأستاذ محمد أسد.

فضل الحضارة الإسلامية
على الحضارة الغربية الحديثة

المنهج التجريبى

ماذا عن ابتكار المنهج العلمى التجريبى فخر الحضارة الغربية والأب الشرعى يقول العالم الأمريكى «درايبر»:

«تحقق علماء المسلمين من أن الإسلوب العقلى النظرى لايؤدى إلى التقدم وأن الأمل فى وجدان الحقيقة أن يكون معقودا بمشاهدة الحوادث ذاتها. ومن هناكان شعارهم فى ابحاثهم الأسلوب التجريبى العلمى الحسى».

ويقول «بريفولت» فى كتابه: بناء الإنسانية:

«على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحى الإزدهار الأوربى إلا يمكن أرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات توجد أوضح ماتكون وأهم فى نشأة تلك الطاقة التى تكون ما للعالم الحديث من قوة متميزة ثابتة، وفى المصدر القوى لازدهاره أى فى العلوم الطبيعية وروح البحث العلمى.

وليس لروجر بيكون ولاسميه فرنسيس بيكون الذى جاء بعده الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى. لم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم المعاصرين للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة.

إن المناقشات التى دارت حول واضعى النمهج التجريبى هوطرف من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية وقد كان منهج العرب التجريبى فى عصر بيكون قد إنتشر إنتشاراً واسعاً وانكب الناس فى لهف على تحصيله فى ربوع أوربا».

ويقول جارودى[١] : «إن العلـم الإسلامى الذى لايـبعدنا عن المـلاحظة الدقـيقة جداً والحسـاب، هو الذى علـم العلم الغـربى الطريـقة التجـريبية (المنـاقضة لطـريقة الأغريق التى تهتم بـالنظريات أكثر مما نهتم بالوقائع، وطـرق الرياضيات الحديثة. إن العلم العربى هو علم تجريبى على عكس الإغريق».

انتقال العلوم إلى أوروبا

لقد آثـرت العلوم التجـريبية العـربية تأثيراً أشـد بكثير مـن مجرد كونها نـوعاً من شرارة انطلاق لخطة جاهزة للعقل الأوروبى.

إن هذا الوقود الـعربى الذى ما انفـك يهب بقوة منـذ ١١٠٠ سنة، ومنذ منـتصف القرن الثانـى عشر من خلال الطلبة الدارسـين فى الجامعات العربية الـعائدين إلى أو طانهم ومن خلال الترجـمات القادمه من طليطله وسالرنو وبـالرمو؟ وقوافل الحجاج والمحاربين الصليبيين الذين جاؤوا من الأراضـى المقدسة بما فتنهم إلى بلدانهم، ومن خلال الحضـارة والمدنية والـتقنيـة العربية المـتفوقة، ومـن خلال المعارف والمـنجزات المتسربه إليهم، ومن خلال التحف التذكارية والمعدات المرغوبة متعددة الأنواع.

إن اثلهارت العائد لتوه من حرية الحياة العقـلية العربية، إلى الوطن استكان ـ خائباً وحانقـاً ـ إلى معوقى كل مـعرفة التقنـية، وإلى سلطـاتها المستبـده للطبيعـة من رجال الكنيسة الخانقه للفهم ومن بعده بخمسين سنه، لم يفل عقل روجرباكون وهو مواطن مثله أن راح يتأوه ويردد من فرط آلامه العميـقة: «لو قدر أن نحرم من التعرف على جمال الكـون المدهش فإننا نستـحق آئنذ، أن يلقى بنـا خارجا شأننا شأن الضـيف غير المؤهل على إدراك قيمه المأوى الذى يستقبل فيه. لقد تعلمت على يد المعلمين العرب شيئا عن التيسير بواسطة الإدراك (العقل)»[٢].

والغرب مدينون لابن الهيثم المعروف فـى الغرب باسم الحسن المولود فى بصرى

---

(١) الإسلام دين المستقبل.

(٢) راجع العقيدة والمعرفة لهونة.

عام ٩٦٥، والمتوفى فى القاهرة عام ١٠٣٩، الرياضى الكبير والفلكى والمهندس بأبحاثه على البصريات التى دشنت العلم التجريبى . ولقد قام فضلا عن ذلك كطبيب عينى بأول وصف تشريحى للعين[١].

ولم يتردد روجر بيكون الذى تلقى علومه فى جامعات أسبانيا الإسلامية فى نسخ بصريات ابن الهيثم فى الجزء الخامس من كتابه (الكتاب الكبير) المكرس لدراسة علم البصريات، وهذاماجعل منه رائد الطريقة التجريبية والعلم الحديث فى الغرب [٢]..

ويقول الأستاذا ديكنز: [٣] المشرف على موسوعة جامعةكمبردج :«لقد كانت إضافات المسلمين إلى التراث العلمى وإلى الطب والرياضيات واضحة جداً. وفى الفلك والكيمياء ذهب الفقهاء المسلمون إلى اقصى مكان ممكن أن يصل إليه علم لم يمتلك التلسكوب ولا الأدراك الأوضح للبناء الكيماوى والطريقة العلمية الحديثة وكل ماانجزوه فى هذه الميادين (العلوم والطب والرياضيات) أخذه الغرب فظل يدور فيها لعدة قرون وبعض هذه العلوم لم يعرفها الغرب كالوغاريتمات والكمياء والبصريات والتحكم فى الكولستول وغير ذلك لم يكتشفها الغرب إلا بعد زمن طويل وبعد بحث مكثف وكثير من العلماء والمفكرين ومؤرخى العلم لايدركون هذا.

ويقول الأستاذ ديكنز [٤] بعد هذه المقدمة: «إن الذى استعاره الغرب من الشرق الأوسط يشكل من الناحية العملية جميع نسيج الحضارة الأساسية ولولا هذه الأستعارات الأساسية من الشرق الأوسط لكنا نعده إلى أشياء كثيرة مالم يكن لدينا القدرة والسرعة على إبتكارها ومن هذه الأشياء والزراعة وتدخين الحيوانات والملبس والمواصلات والحياكة والبناء وعمليات الرى والصرف وتعبيد الطرق واختراع العجلة وأعمال التعدين والسفن الشراعية والمراقبة الفلكية والتقويم

(١)(٢) جارودى : الإسلام دين المستقبل.

(٣)، (٤) نقلا عن هـ ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية.

السنوى والكتابة وضغط السجلات وقوانين الحياة المدنية وسك النقود أو التفكير المجرد والرياضيات ومعظم أفكارنا.

أما كافين رايلى فيقول[1] : نقل خيالة الصحراء إلى أسبانيا تقنية زراعية للأرض تزدهر على نحو لم نر مثله من قبل بل ربما حتى اليوم واصبح نسلهم أساتذة طب فى أولى كليات الطب فى أوروبا وعلم فلاسفتهم الغرب أفلاطون وعلم تجارهم وبحارتهم الأوروبيين الرياضة وسك الدفاتر والسفر بالبصر.

ويقول أنتونى ناتنج[2] : «لقد سجلت مؤلفات ابن سينا دائرة كبيرة من المعارف فى شتى الموضوعات كالفلسفة والفن والشعر والهندسة والفلك والموسيقى وعلوم الدين وكان من مؤلفاته سيل لايكاد ينقطع من دوائر المعارف فى الفلسفة والعلوم . وعمل على تقنين الفكر والأبحاث الطبية لليونانيين والعرب وتطوير نظريات جديدة لعلاج العديد من الأمراض المعدية وكما حدث لمؤلفات جابر والرازى فقد ترجمت مولفاته إلى اللاتينية قد ظلت حتى القرن السابع عشر وهى لاتزال المرشد والمورد الرئيسى لعلماء الطب فى الغرب.

وفى موضع أخر يقول[3]: «إن أبرز إسهام للعرب فى تنوير وتعليم الغرب إنما كان إدخال الأعداد العربية الذى كان الفضل فيه لمحمد بن موسى الخوارزمى أعظم الرياضيين المعاصرين عندئذ والعالم الفلكى المبرز. لقد ولد الخوارزمى كما يدل اسمه فى خوارزم فى وادى بلاد النهر عام ٧٨٠ وكان حجة وضع أقدم المؤلفات المعروفة فى الحساب والجبر ولقد إستخدمت هذه المؤلفات فى أوروبا ككتب مدرسية نموذجية فى هذا المضمار حتى القرن السادس عشر».

ويقول أيضاً : فى ميادين الطب وعلم النبات والفلسفة كما فى الأدب والشعر كان للغرب الأسبان تأثير بالغ فى تقدم الثقافة الأوروبية.

---

(١) الغرب والعالم.

(٢)، (٣) العرب تاريخ وحضارة.

فكر حركة الاستنارة

كلمة «استــنارة» مأخـوذة فـى اللـغة العـربية مــن الفعـل «اسـتنار» المشتق مـن كلمة «نور»، وهـى ترجمة لعـدة كلـمات فـى الـلغـات الأوربية مـثل «إنلايتـنمنت Enlightenment»الإنجليزية، وهى مشتـقه من كلمة «لايتlight» بمعنى «نور» ويقال لفكـر الاستنارة أحيانـاً «فلسفة الأنـوار» أو «فلسفة الـتنوير». و«النور» فـى الوجدان الإنسانـى هو عكس الظـلام تماماً، كما أن الخـير هو عكس الـشر. ومن ثم فإن كـلمة «الاستنارة» (بمعنـى الفكر الشبيه بالنور الـذى يبدد الجهل الشبيه بالـظلام) لا تختلف كثيراً عن استعارات الخطاب السياسى والفلـسفى الشائع الذى يجنح إلى رؤية العالم من خلال مجـموعة من الثنـائيات الصلبة المتعارضة البسـيطة مثل حمـائم/ صقور ـ مدنى/ دينى ـ آلى/ عضوى ، وهى ثنائية صلبة تعكس الثنائيات المتعارضة التى يتوهم البعض وجودهـا فى الطبيعة، والتـى تعبِّر عن نفسهـا فى الرمزين الرياضيـين سالب/ موجب.

ويُشـار أحيانـاً لـ «عصـر الاستنـارة» باعتـباره «عـصر العـقل» (فى مـقابل عـصر اللاعقل). ولكن هناك مـن يستخدم عبارة «عصر العقل» للإشارة إلـى تلك الحقبة فى التـاريخ الفـكرى لأوربا فى الـقرن الســابع عشـر وبدايات الـقرن الثامـن عشر الـتى انتشرت فيـها الفلسفات العـقلية والرؤية العلمـية والمادية الآلية بين أعـداد كبيرة من الجمهور المتعلم وفى أوساط بعض أعضاء النخـبة الثقافية والسياسية. وقد أخذ هؤلاء يدعون بشكل واعٍ لأفكـار عصرالعقل ابتداءً من القرن الثامـن عشر. يشار إلى هؤلاء الدعاة بكلمة المستنيرين، ويشار إلى هذه الحـقبة من تاريخ أوربا الفكرى بتعبير «عصر الاستنـارة». ولكننـا لا نأخذ بهـذا التميـيز ونشيـر إلى كلتـا المرحلتـين بعبـارة «عصر الاستنارة». وكان من بين دعاة الاستنارة بعض مـلوك أوربا المطلقين وأعضاء الجمعية الملكـية البريطانـية (١٦٦٢) وأعضاء الأكاديـمية الفرنـسية للعلـوم (١٦٦٦) وأعضاء المحافل الماسونية وجماعات الإليوميناتى والروزيكروشيان السرية.

ويعتقد البعض أن فـكر عصر العقل يعود بجذوره إلى كتابـات فرانسيس بيكون، خصوصاً كتابـه نوفوم أورجانومNovum Orgunum (١٦٢٠)، أى المنـهج الجـديد،

وإلى كتابات توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) بماديتها الصارمة، وإلى عقلانية ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وإلى حلولية إسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) الواحدية المادية، وإلى إمبيريقية جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، وإلى رؤية نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٦) الآلية للكون، وإلى أفكار لايبنتس (١٦٤٦ ـ ١٧١٦). ويضم الجيل الأول من المستنيرين في فرنسا جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) وفولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) ومونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥)، أما الجيل الثانى فيضم دنيس ديدرو (١٧٣٣ ـ ١٧٨٤) الذى نشر أول جزء من موسوعته عام ١٧٥١، وكوندياك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) وجوليان دى لامتيرى (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) وهلفتيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) وهولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩). وفى ألمانيا، ضمت قائمة المستنيرين كلاً من كريستيان وولف (١٦٧٩ ـ ١٧٥٤) وجتليب باومجارتن (١٧١٤ ـ ١٧٩٢) والمفكر الألمانى اليهودى موسى مندلسون (١٧٢٩ـ ١٧٨٦) ولسنج (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) وكانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ويوحنان هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣). زما فى إنجلترا، فإن أهم تجلٍّ للاستنارة هو حركة الربوبية، ومن أهم مفكرى الاستنارة فيها جوزيف بريستلى (١٧٣٣ ـ ١٨٠٤) وجريمى بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) وآدم سميث (١٧٣٣ ـ ١٧٩٠) وإدوارد جيبون (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤) ووليام جودوين (١٧٥٦ ـ ١٨١٦). ومن أهم مفكرى الاستنارة فى الولايات المتحدة توماس بين (١٧٣٧ ـ ١٨٠٩) وتوماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦) وبنجامين فرانكلين (١٧٠٦ ـ ١٧٩٠). وتجمع كتب التاريخ على أن كلاً من الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية هما نتاج عصر الاستنارة، وإن عصرنا الحديث هو ابن عصر الاستنارة.

ويؤكد مؤرخو حركة الاستنارة أهمية كل من جون لوك ونيوتن. فلوك زوّد المستنيرين برؤية مادية بسيطة للعقل ولآليات تكون الفكر، وقد دعمها نيوتن برؤية مادية بسيطة للكون وآليات حركته، فكأنه قد تم إدخال الماكروكوزم والميكروكوزم (الكون الأكبر والأصغر) فى دائرة التفسيرات البسيطة الواضحة. وقد شبه تلقى كتابات لوك فى القارة الأوربية بتلقى القانون الرومانى فى المقاطعات الألمانية فى بداية العصور الوسطى. كما أن أعمال نيوتن ترجمت بعد صدورها بمدة وجيزة إلى

الفرنسية، ويُعد نيوتن من أوائل العلماء الذين توصلوا إلى نظرياتهم العلمية فى عصر يؤمن بوحدة العلوم، ومن ثم ليس مستغرباً أن تعتبر نظريته ذات فعالية لا فى عالم الأجسام المادية المتحركة وحسب وإنما فى عالم العقول البشرية، أى فى عالم الأشياء والإنسان، وهو بهذا يُعد أول عالم طبيعى فى خط طويل من العلماء تتحول نظرياتهم إلى رؤية للكون (مثل داروين وأينشتاين).

ونحن نذهب إلى أن الاستنارة هى ببساطة شديدة (غير مخلة) عقلانية مادية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/ المادة وتتفرع عنها رؤية للتاريخ وللأوراق والجمال... إلخ.

١ـ العقل: الفكر الاستنارى فكر عقلانى يؤكد المرجعية الإنسانية ومركزية العقل الإنسانى ويعطى صورة مشرفة للعقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل (الذى لا يقبل إلا البديهيات الواضحة وما يتفق مع قواعد المنطق) والحواس (التى لا تقبل إلا ما يقاس) والتجريب (الذى تخضع له كل الموجودات)، ويندرج تحت التجريب التاريخ، فهو تجربة الإنسان فى الماضى. وكل ما هو مطلوب من الإنسان العاقل (المزود بالعقل وبالحواس والمنطق والمعرفة المتراكمة التاريخية والعلمية) أن يقوم عقله برفض أى حقائق متجاوزة للواقع المادى المحسوس مثل الأساطير والأوهام والغيبيات والتخيلات والحجج التقليدية والعقائد والمسلمات. والعقل هنا يظهر فى صورتين:

أ) العقل السلبى المتلقى: العقل، حسب تصور جون لوك وبعض الفلاسفة الموسوعيين (فى فرنسا) ـ وهم من أهم واضعى أسس النظرية الاستنارية للعقل ـ إن هو إلا جزء لايتجزأ من الطبيعة/ المادة (مادة فى حالة حركة أو مجرد شكل راقٍ من أشكال المادة). ولذا، فهو كالصفحة البيضاء التى تسجل كل ما ينطبع عليها من أحاسيس مادية، بشكل مادى كمى آلى، يوماً بعد يوم. ولا يوجد فى العقل شيء إلا وقد سبق وجوده فى الحس والأفكار الكلية المجردة فى التحليل الأخير معطيات جزئية حسية تراكمت على سطح العقل وأصبحت من خلال عملية التراكم الآلية والتلاحم الآلى فيها بينها ومن خلال

قوانين الترابط (الآلية) أفكاراً أكثر تركيباً. وهذه الأفكار المركبة تتلاحم وتتفاعل وتترابط بدورها إلى أن تصل إلى الأفكار الكلية. فالأفكار الكلية هي، في التحليل الأخير، أفكار جزئية، والأفكار المجردة أفكار حسية، وما المعرفة إلا نتاج الإدراك الحسي المادي، وما الحقيقة سوى مفاهيم نجردها من جماع إدراكاتنا الحسية المختلفة وفي هذا الإطار تصبح العقلانية المادية أكثر تبلوراً ووضوحاً ومادية.

ب) العقل الفعال: العقل كيان فعال فُطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية (مثل السببية والقوانين المنطقية والرياضية ومقولات الزمان والمكان وأحياناً الحس الخلقي والإحساس بالجمال والأبدية!)، أي أن هذه الأفكار الفطرية الكامنة هي التي تقوم بتحويل الأحاسيس (الطبيعية) المتناثرة إلى مدركات حسية وإلى مفاهيم كلية. فالحواس تقوم برصد التفاصيل والظواهر المختلفة للعالم الطبيعي بتجرد كامل (بأمانة كاملة) وتدركه كمجموعة من التفاصيل، ولكن العقل الفعال المبدع هو الذي يجردها ويربط فيها بينها ويضيف السببية ومفاهيم الزمان والمكان، ومن ثم تتحول الحقائق إلى حقيقة وكليات.

وسواء كان العقل متلقياً للمعطيات الحسية التي تتشكل بشكل آلي ومن تلقاء نفسها أو فعالاً يقوم بصياغة المعطيات الحسية داخل القوالب المفطورة فيه، فإن العقل أداة كافية لإدراك الواقع والعمليات الإدراكية التي يقوم بها، وتستمر على مستويات مختلفة حتى يصل الإنسان إلى ما يشبه الحقيقة الكلية وإلى قوانين الواقع ذات الطابع العام القابلة للتطبيق والاختبار التجريبي. ومن خلال هذه المعرفة وتراكمها عبر الأجيال، يمكن للإنسان التحكم في الواقع والهيمنة عليه وتوظيفه والتوصل إلى نظم معرفية وأخلاقية وسياسية رشيدة، وتتزايد مقدرته على التمييز بين ما هو رشيد وغير رشيد، وبين ما هو حقيقي وزائف، وبذا يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية. وهذه رؤية للواقع تولّد في نفس صاحبها تفاؤلاً عميقاً وتحرر الإنسان من مخاوفه وتضعه في مركز الكون وتنصبه في مركز الكون وتنصبه مرجعية نهائية، فالعقل هنا هو بديل

الإله فى النظم الدينية وله أسبقية على كل الموجودات ويتمتع باستقلالية كاملة عن الطبيعة/ المادة، بل ويعنى أيضاً استقلال كل فرد عن الكل الإنسانى إذ أنه يصبح لكل إنسان مقدرته العقلية وإبداعه الخاص وطريقته الخاصة للوصول إلى المعرفة ولكنها معرفة لا تتناقض مع المعرفة التى يتوصل إليها الآخرون.

٢- الطبيعة: آمن الاستناريون بأن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المطردة المعقولة وأنها كل مادى ثابت متجاوز للأجزاء له غرض وهدف، ولذا فهى مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، ولذاب حل مفهوم الطبيعة محل مفهوم الحقيقة والحق والخير والجمال. وقد فرق الاستناريون بين الخارق للطبيعة وغير الطبيعى، أما الخارق للطبيعة فلا وجود له، محض خيال، أما غير الطبيعى فهو موجود، ويشكل انحرافاً عن جوهر الطبيعة. قالتأنق الزائد، على سبيل المثال، والعادات غير العقلانية والتقاليد المتراكمة عبر التاريخ والكهنوت وكل الجراذم تشكل انحرافاً عن الطبيعة.

ومادام الإنسان مرتبطاً بالطبيعة مهتدياً بهديها، فإنه سيصل إلى الطريق المستقيم ويصل إلى المنظومات المعرفية والأخلاقية التى تخدم صالحه وتحقق التقدم اللانهائى وتعمل على ضبط المجتمع وترشيد السلوك الإنسانى. وقد تفرع عن هذا رؤية فى دور الدولة التى تهتدى بهدى الطبيعة والعقل وتُطبق القوانين على المجتمع وتعيد صياغته ورؤية فى الأخلاق باعتبارها تعبيراً عن الاتجاهات الطبيعية فى الإنسان والتى يمكن ضبطها أيضاً من خلال عملية ترشيد عقلانية مادية، فظهر الإنسان الطبيعى والحقوق الطبيعية والدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية.

ولم يكن فكر حركة الاستنارة مادياً بسيطاً دائما، فكانط، على سبيل المثال، كان يعتبر نفسه ممثلاً لحركة الاستنارة وفكرها كما أن روسو بعاطفته المشبوبة قد يعطى انطباعاً بأنه أبعد ما يكون عن العقلانية المادية. ومع هذا، فإنانذهب إلى أن الاستنارة وصلت لحظتها النماذجية العقلانية المادية فى فكر مدرسة الفلاسفة أو الموسوعيين فى فرنسا، ولذا فإن تناول أفكارهم قد يوضح لنا بشكل متبلور طبيعة الرؤية الاستنارية كمشروع وكمتتالية مثالية متوقعة.

يُعد فرانسوا فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) هو بلا منازع فيلسوف الاستنارة الأكبر. وقد تعاون مع دنيس ديدرو فى إعداد الموسوعة. تأثر فولتير بأفكار الفيلسوف الإنجليزى جون لوك، وكان يؤمن مثل معظم مفكرى عصره بالروية النيوتونية الآلية، فالطبيعة تتحرك حسب قوانين آلية صارمة أزلية. ولكنه كان ربوبياً يؤمن بأن الإله هو المحرك الأول، وأن ثمة علة نهائية وعقلاً أعلى ومهندساً أسمى فى الكون. والإله ليس جوهراً مستقلاً وإنما هو حالّ فى الطبيعة جزء لايتجزأ منها وتنكمش إرادته وتتقل لتصبح هى مبدأ الحركة الأولية فى الطبيعة، وكان فولتير يقرن بين الإله والطبيعة وانتقد بحدة ثنائية الروح والجسد، والوعى والحركة، فالروح ليست شيئاً مستقلاً عن المادة، والوعى هو الآخر من خصائص المادة التى توجد فى الأجسام الحية (ولكنه، انطلاقاً من إيمانه الربوبى بالإله كمحرك أول، أضاف أن الإله هو الذى وضع خاصة الوعى فى المادة). وقد رفض فولتير فكرة الأفكار الكامنه المفطوره فى العقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو الملاحظة والتجربة. وفلسفة فولتير فى التاريخ تنبع من منظومته المعرفية المادية (ويقال أنه هو صاحب اصطلاح «فلسفة التاريخ»، فكان يؤمن بأن ما يحرك التاريخ هو فكرة التقدم دون تدخل من الإله، وأن الهدف من دراسة التاريخ ليس إشباع الفضول وإنما البحث عن المُثُل التى تساعد على التحكم فى المستقبل. وكان فولتير من مؤيدى الملكيات المطلقة المستنيرة، ولكنه فى نهاية حياته يميل نحو الحكم الجمهورى.

ويلاحَظ بين مفكرى الاستنارة والعقلانية المادية التراجع التدريجى لأى فكرة عن إله مفارق للمادة حتى ولو اسماً. فجوليان دى لاميترى (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) الذى ألف كتاباً بعنوان التاريخ الطبيعى للنفس (١٧٤٥) وآخر بعنوان الإنسان آلة (١٧٤٨)، تأثر بالجانب المادى الآلى فى ديكارت وأسقط تماماً الجانب الميتافيزيقى، والفكرة المحورية فى كتابه أن الكون آلة تحكمها قوانين الحركة، والإنسان مثل الحيوان تماماً، والحيوان مثل الآلة، ولذا فإن أفعالهما متشابهة، وحالات الروح تماثل حالات البدن وكلاهما تحكمه قوانين الحركة الآلية. والإنسان يأتى بنفس الأفعال التى تأتى بها الحيوانات، ولاتختلف أفعاله عن أفعال الحيوان لا فى الدرجة (وهذا هو الأساس الفلسفى لما

يُسمَّى «وحدة العلوم»). إذا كان الأمرّ كذلك، فما الداعى لوضع نفس روحية فى الإنسان. وحتى إذا افترضنا وجود نفس فسنكتشف أنها ليست إلا تكراراً للجسم. ولكل هذا، فإن افتراض وجود الإله «افتراض لا لزوم له» ـ وهو بالفعل كذلك إذا كان الإنسان مادة محضة، آلة.

وقد زعم الفرنسى دنيس ديدور (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) أن المادة حية بذاتها، وأن الحركة باطنة فى المادة وفى جميع الكائنات، وبالتالى فإن جميع الأجناس يسرى بعضها فى بعض. فكل حيوان هو رنسان إلى هذا أو ذاك الحد، وكل معدن هو إلى حدًّ ما نبات، وكل نبات هو إلى حدٍّ ما حيوان. وليس فى الطبيعة شىء معين على وجه الدقة. فكل شىء هو إلى حدّ ما ماء أو هواء أو نار، وهو إلى حدّ ما من أصل أو من آخر، فكأنه عاد بالفلسفة إلى مرحلة ما قبل سقراط. والعقل إن هو إلا عضو مادى من أعضاء الجسم شديد التعقيد والتخصص. وبعد مرحلة من الإيمان بالربوبية، مثل فولتير، اقترب من فكرة أن الإله قد مات باعتبار أن الإله حالٌّ فى عالم الكون والفساد وأصابه ما يصيب المخلوقات الأخرى من فساد، أى أن الإله فى منظومته الحلولية الكمونية هو مثل الأعشاب والحيوانات والإنسان!

وقد كتب كلود أدريان هلفتيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧١) كتابيه عن الروح (١٧٥٨) وعن الإنسان (١٧٧٣) يرى أن سلوك الإنسان يستند إلى الحساسية الفيزيقية فالذاكرة هى أحاسيس دائمة خافتة، وهى آلية من أليات المعرفة، والفكر هو مجموعة حواس ترد الذات برمتها إلى البيئة الخارجية، فيقول: «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس إلا».

وأكد بول هنرى هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) فى أهم كتبه نظام الطبيعة (١٧٧٠) أن الإنسان ابن الطبيعة، وأنه لا وجود لشىء فيها اسمه الروح، وأن الأخلاق والأفكار مصدرهاالأحاسيس وأن الطبيعة مادة وحركة، والحركة هى حركة آلية بسيطة للأجسام، والعالم المادى من صنع نفسه ولك شىء يحكمه قنون الضرورة وشبكة السببية الصلبة المطلقة وقد هاجم الدين بضراوة فى عدد من الكتب.

وآمن دولباك (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) بمادية مطلقة، فالمادة بالنسبة له متحركة بذاتها،

وكل شيء يفسر بالمادة والحركة ولا غائية فى الطبيعة، والفرق بين العقول هو فرق بين الأدمغة، ولاحرية للإنسان، والقول بذلك إنكار للنظام الكونى.

وكان الماركيز دى كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) ـ أصغر الموسوعيين ـ رياضياً فرنسياً ومؤرخاً للعلوم ومصلحاً اجتماعياً ويؤمن إيماناً كاملاً بوحدة العلوم وبأن العلوم الطبيعية والنماذج الرياضية قادرة على أن تنير سلوك الإنسان، ولذا، طالب بتطبيقها على دراسة الظاهرة الإنسانية. وقد كان كوندورسيه يرى أن قانون حساب الاحتمالات هو الحلقة الأساسية التى تصل بين العلوم الطبيعية وعلم الإنسان، فكل حقائق التجربة احتمالية، ودرجة الاحتمالية فى الظاهرة الإنسانية أعلى منها فى الظاهرة الطبيعية. ومع هذا، يمكن التعبير عن كل درجات الاحتمالية من خلال نظرية الاحتمالات، ومن ثم يمكن التوصل إلى درجة من درجات اليقين الرياضية بخصوص كل الظواهر. وقد حاول كوندورسيه أن يطور ما سماه «الرياضات الاجتماعية» باعتبارها علم السلوك الذى سيشكل الأساس الفلسفى لمجتمع ديموقراطى رشيد (وهو يذكر المرء بفيزياء كونت الاجتماعية). وإن طبق الإنسان الرياضيات الاجتماعى على كل مجالات حياته، واستخدم لغة علمية دقيقة رشيدة، فسيكون بوسعه أن يُسقط أشكال التفكير العادية والغريزية التقليدية ويحل محلها التقييم الدقيق والحساب الرشيد وتسود إمبراطورية العقل، أى أن الرياضيات الاجتماعية هى الحلقة الأساسية بين التقدم العلمى والتقدم الأخلاقى.

وهذه الرؤية هى الأساس الفلسفى لكل اليوتوبيات التكنوقراطية. وبالفعل، يطرح كوندورسيه رؤيته فى التقدم فى كتابه مخطط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشرى. والهدف من هذا الكتاب هو إظهار تاريخ انعتاق الإنسان التدريجى من بيئته الطبيعية ثم من الحدود التاريخية والحضارية التى فرضها هو على نفسه. ويستند إيمان كوندورسيه بالتقدم إلى إيمانه بالإنسان الطبيعى الذى تستند حقوقه إلى حقائق طبيعية حسية وبمقدرته على مراكمة الأفكار والأحاسيس التى ترضيه وتخدم مصلحته بشكل آلى. وهذه المقدرة توجد فى كل من الإنسان الفرد والجنس البشرى بأسره، وهى عملية شاملة تبدأ من أبسط الأحاسيس وتنتهى فى أكثر الأفكار تركيباً، وهى

تكشف منطق المصلحة الأنسانية بشكل آلى. ومن ثم، فإنه يمكن المساهمة فى عملية التقدم عن طريق تحرير الإنسان الطبيعى من القيود، وهذا سيؤدى إلى التقدم الحتمى اللانهائى.

وقد أدرك كوندورسيه المشكلة الكامنة فى رؤيته للتاريخ، فجعل التقدم يستند إلى الإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة/ المادة، ومن ثم فإن التقدم يتحقق بمقدار إذعان الإنسان للقوانين الطبيعية وينكر على الإنسان إرادته. وقد حاول كوندورسيه أن يفلت من قبضة الحتمية الصارمة هذه فطرح تصوراً مفاده أن الفرد قد يكون خاضعاً كفرد للقوانين الطبيعية، ولكن الجنس البشرى ككل يمكنه التحرر من الطبيعة إذ أن الطبيعة منحت الإنسان القدرة على أن يتعلم منها، أى أنه يمكن تحقيق التجاوز من خلال المادة. ولكن الحضارة ذاتها هى نتاج الطبيعة، ومن ثم فإن قوانين الحضارة هى أيضاً قوانين الطبيعة/ المادة، أى أن نسق كوندورسيه يسقط دائماً فى الحتمية المادية. ولعل الطريقة التى انتهت بها حياة كوندروسيه لها دلالة رمزية عميقة. فهذا المفكر الذى قضى حياته داعية لتقدم اللانهائى الحتمى الذى يعبر عن القانون الطبيعى، عاش ليرى حكم الإرهاب (وانتصار الموضوع الكامل على الذات، والعام على الخاص، والكل على الجزء، والدولة على الإنسان، والطبيعة/ المادة على كل الأشياء). وقد فر فى هذه الفترة واختبأ من ممثل القانون الطبيعى/ المادى، أى الدولة العلمانية المطلقة، ولكنه اكتُشف أمره حينما ذهب إلى أحد الفنادق الصغيرة وطلب أومليت (قرص بيض) وأخطأ فى عدد البيضات إذ طلب قرصاً مكوّناً من اثنتى عشرة بيضة وهو أمر غير عادى وخاص جداً وغير مألوف وغير رشيد ويتجاوز القانون العام. فقُبض على هذا المسكين الذى كان يبشر بحماس بالغ بالرياضيات الاجتماعية وبضرورة استخدام لغة محايدة دقيقة وألقى به فى غياهب السجن حيث قضى نحبه فى أول ليلة بسبب إرهاقه الشديد (ويقال أن ممثل الحركة الثورية دس له السم فى طعامه)، أى أن عدم انصياعه الكامل لنموذج الأرقام والذرات والطبيعة/ المادة (فالخطأ أمر إنسانى) وعدم استخدامه للغة محايدة رياضية دقيقة أودى به.

ويمكن القول أن جام روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧١) الذى ساهم ببعض مداخل فى

الموسوعة يمثل تمرداً على هذه المادية، ولكن تمرده فى واقع الأمر ليس على وحدة الوجود المادية وإنما على جانبها العقلى وحسب، فهو يؤمن بحالة الطبيعة وبأن الإنسان ابن الطبيعة، فهو إنسان طبيعى له حقوق طبيعية تستند إلى وجود جسده الطبيعى/ المادى. وما يسميه البعض «الومضات الإلهية» أو الهجوم على المادية فى كتاباته وإنما هى مقطوعات غنائية شعرية تعبر عن رغبة عارمة فى الذوبان فى كل الطبيعى الأعظم، وما يبعث على التأمل العقلى البارد الجامد فى إسبينوزا يبعث على العواطف الدافئة الدفاقة فى روسو، وتظل بنية الوجود المادى كما هى وتظل علاقة الإنسان بهذا الوجود كما هى (علاقة تبعية وإذعان ودعدم تجاوز).

وهكذا يرى روسو أن حالة الطبيعة (الرحمية) هى الحالة المثلى للإنسان؛ هى الخير الأسمى (باللاتينية: سوموم بونوم summum bonum) على عكس حالة الحضارة والتاريخ (وهى المجال الذى يحقق الإنسان فيه جوهره الإنسانى المتميز عن الطبيعة/ المادة وحيث يعيش داخل الحدود فتظهر له هوية مستقلة ويحمل مسئولية وجوده الإنسانى هذا). فهى حالة فساد ولا حل لفساد الكون إلا بالعودة للطبيعة، إلى نقطة الصفر قبل أن يدخل الإنسان عالم الحضارة (وهو بهذا يقف على الطرف النقيض من فيكو)، ولكن العودة للرحم الطبيعى مسألة مستحيلة، ولذا يقترح روسو «العقد الاجتماعى» باعتباره أقرب النقط إلى حالة الطبيعة، فالعقد الاجتماعى هو تعبير عن «الإرادة العامة» سيصبح كل البشر متساوين أمامه وعليهم الإذعان الكامل له، وستفرض عليهم المساواة فرضاً إن رفضوها ولذا فهم يتنازلون أمام الإرادة العامة عن إرادتهم الخاصة. وبذلك تكون هذه الإرادة الكلية العامة صادقة دائماً فى جميع أحكامها، فترقى إلى مستوى الإله. فكأن روسو كان يدع إلى إقرار دين طبيعى يقوم على تأليه المجتمع، أى أن المجتمع سيصبح هو المطلق العلمانى الجديد الذى يحل محل المطلق اللاهوتى القديم. وفيما بعد، أصبحت كثير من أطروحات روسو أساساً لفكر المعادى للاستنارة الذى لا يختلف فى بنيته المادة عن الفكر الاستنارى.

بعض التناقضات الكامنة فى فكر حركة الاستنارة

يشكل فكر حركة الاستنارة نسقاً فكرياً متكاملاً يستند إلى ركيزة أساسية. وقد وصفنا هذا النسق (بشيء من التبسيط غير المخل) بأنه «عقلانية مادية». ولأول وهلة يبدو الأمر وكأن هذا النسق الفكرى متسق مع نفسه، ويجيب على كل الأسئلة التى تواجه الإنسان بطريقة واضحة وبسيطة. ولكن النظرة الفاحصة تبين أنه يحتوى على تناقضات عديدة تتبدى فى مجالات مختلفة على النحو التالى:

فكر حركة الاستنارة، باعتباره فكراً عقلانياً مادياً، يصدر عن رفض فكرة المركز المتجاوز للنموذج والواقع، والإصرار على أن المركز يوجد فى المادة ذاتها. ومن ثم أصبحت الحقيقة أمراً ليس مفارقاً للعالم (الطبيعة والإنسان) وإنما كامناً فيه، أى فى طبيعة الأشياء (وليس مرسلاً من إله).

وفى داخل هذا النظام الواحدى الكمونى المادى، طرح الفكر الاستنارى فكرة أن العالم يتبع قوانين مطردة ثابتة وأن العقل الإنسانى أداة كافية، يمكن للإنسان أن يدرك من خلالها الواقع الذى يحيط به. ولكن ثمة إشكالية أساسية كامنة فى المنظومات المعرفية التى تدور فى إطار المرجعية المادية الكامنة هى إشكالية علاقة العقل الإنسانى بالطبيعة/ المادة وأيهما هو موضع الكمون (وهذه الإشكالية تتعلق بعلاقة الجزء بالكل والخاص بالعام). وتتبدى الإشكالية فى الصراع بين النموذج الواحدى المادى المتمركز حول الذات والذى يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة/ المادة والنموذج الواحدى المادى المتمركز حول الطبيعة/ المادة ويفترض أسبقيتها على الإنسان. ولذا، نجد أن فكر حركة الاستنارة انقسم إلى قسمين يتبدى من خلالهما الصراع بين النموذج المتمركز حول الإنسان وذلك المتمركز حول الموضوع. فليس هناك مفهوم واحد للعقل واللاإنسان والطبيعة وإنما مفهومان متناقضان متصارعان يوديان إلى ظهور نوعين من أنواع الفكر، كلاهما يُصنَّف على أنه «عقلانى»: قسم يمنح أولوية للعقل على الطبيعة/ المادة (التمركز حول الإنسان)، وقسم يمنح الطبيعة/ المادة أولوية على الإنسان (التمركز حول الطبيعة)، فالقسم الأول يرى أن العقل الإنسانى هو الذى يدرك الطبيعة وهو الذى سيصوغها ويستخلص منها القوانين ويؤسس النظم المعرفية

ويصبح الإنسان والكون بـديلاً للإله. أما القسم الثانى فيرى أن الأوليـوية للطبيعة وأن مهمة العقل الإنسانى تتحدد فى الإذعان لقوانين الطبيعة وكفى.

وبذا، تكـون قد عدنا للإشـكالية القـديمة إذ لا يمكـن أن يوجد مركزان (الـعقل والطبيعة/ المادة) فى العالم (الطبيعى). ولابد من حسم هذا الصراع. وهو أمر يحسم عادةً لصالح النموذج المتمركز حول الطـبيعة/ المادة، فهى الأصل فى بداية الأمر وهى أيضاً المـآل فى نهاية المطاف وفى التحـليل الأخير. أمـا العقل الإنسـانى فهو العـنصر الأضعف، إنه يدرك العالم من خلال الحواس (المـادية) وهو ذاته مادة فى حالة حركة، جزء لا يتجزأ من الطبـيعة ويُرد إلى المبدأ الواحد الدافع للأشياء مـن خارجها الكامن داخلهـا. والعقل لا يـمكن الوثـوق به، فإذا كانـت الأفكار الكـلية هى نـتيجة تـراكم الأحاسيـس وكان ترابطها يـتم بشكل آلـى أو حتى إبداعى فـى عقولنا، فهـذا الأفكار الكلية هى نـتيجة تراكم الأحاسيس وكان تـرابطها يتم بشكل آلى أو حـتى إبداعى فى عقولنا، فهذه الأفكار الكلية هى مجرد وهم من أوهامنا، فهى نتاج حواسنا. أما السببية الكامنة فى الطبيعـة فهى قد تكون عادة من عاداتنا العقلية، مجرد خـرافة إنسانية غائية يفرضـها العقل الإنسـانى على واقع حسـى مادى غير متـماسك حتى يدُخـل الإنسان على نفسه الأمن والطمأنيـنة (وهى قيم إنسانـية غير علميـة لا علاقة لها بعالـم العلم والأشياء والطبيعة/ المـادة) والإنسان مستوعب تماماً فى الطبيعـة، لا يمكن أن يكون له قوانينه الإنـسانية الخاصة ولا يمكن أن يـتمتع باستقلال عـما حوله، فهو يتبع قـوانينها الثابتة الآلية الرياضية الشاملة الضرورية الحتمية المطردة التى تسوى بينه وبين الأشياء، فهو يتـحرك حسبما تحركه هـذه القوانين؛ إنه جزء متـسق مع النظام الطبـعى، خاضع تماماً (بما فى ذلك عقله) للقانون الطبيعى الآلى العام (وهذا ما دعمته اكتشافات نيوتن بشأن الحركة الآلية للـكون واكتشافات هارفى الخاصة بالحركة الآليـة للدم). والطبيعة وحركتهـا وبنيتها لا تـقع خارج نطاق الوحى الإلـهى وحسب، وإنما تقـع خارج نطاق الوعى الإنسانى والإرادة أو الـرغبة الإنسانية، أى أن الطبيعة لا عـلاقة لها لا بالإله ولا بالإنـسان، فهى مـتجاوزة لهـما. وحتى داخـل النموذج الأول، نجـد أن قواعد العـقل (رغم استقلالـيته) تشبه قوانيـن الطبيعة، وأن حركة الـفكر تشبه حركة الـطبيعة، وأن

الجزء يتلاقى مع الكل والذات مع الموضوع. ومن ثم، وبعد أن يقوم الفكر الاستنارى بتأكيد أهميةالعقل الإنسانى ومركزية الإنسان فإنه ينتهى إلى تفكيك العقل ورده إلى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية (سلبية وغير فعالة) للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته هى رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشاف ما فيها من توازن دون أى تدخل، ومن ثم يفقد الإنسان مركزيته (التى اكتسبها بسبب عقله الفعال). وتكمن حرية الإنسان الرشيد صاحب هذا العقل (أو الدماغ) السلبى فى مدى انصياعه لقوانين الضرورة (المادية الآلية)، ويحقق هذا الإنسان الرشيد سعادته بمقدار انصياعه لقوانين الطبيعة وذوبانه فيها، أى أن مركزية العقل الإنسانى يتم تصفيتها ويحل محلها مركزية الطبيعة المادية الصلبة. وقل نفس الشيء عن الإنسان، فقد بدأ المشروع اليهومانى (الإنسانى)والاستنارى بتهميش الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكننا بعد قليل نكتشف أن هذا مجرد قول إذ أن منطق البنية المادية ذاتها قد همش الإنسان (ككائن متميز عن الطبيعة) ثم استوعبه تماماً فى النظام الطبيعى الذى يتجاوز غاياته وأغراضه، وبذا يُصفَّى الإنسان ويسقط الجميع فى أحضان المادية الواحدية الرحمية المريحة (فالواحدية الكمونية المادية تعنى العودة للرحم ولعالم البساطة الأولى الذى لا ثنائيات فيه ولا جدل ولا تدافع ولا مسئولية خلقية ولا قرارات أخلاقية تتطلب الاختيار الحر بين الخير والشر). ومع هذا، فإن انتصار النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة ليس نصراً نهائياً، إذ أن النموذج المتمركز حول الإنسان لا يلبث يحاول تأكيد نفسه.

والواقع أن تأكيد المركزية الإنسانية وأسبقية العقل الإنسانى على الطبيعة ثم تصفيتها لصالح المركزية الطبيعية المادية، وتأكيد أسبقية الطبيعة/ المادة على العقل الإنسانى (التمركز حول الذات ثم انتصار الموضوع)، هو نمط يتكرر فى كل أرجاء المنظومة الاستنارية (وكل المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية المادية). وتاريخ الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة فى الغرب، هو ذاته تاريخ الصراع بين النزعة نحو إنكار الكون وتأليه الإنسان ونحو تأليه الكون وإنكار الإنسان. وقد نحت أحد مؤرخى الفلسفة الغربية اصطلاح «الاستنارة المظلمة» تمييزاً لها عن «الاستنارة المضيئة». ونحن

نرى أن «الاستنارة المضيئة» التفكيكية التى تقضى على الإنسان، كمقولة مستقلة عن الطبيعة، كامنه تماماً فى مقولات «الاستنارة المنيرة»، فهى فلسفة عقلانية مادية يُرد فيها كل شىء إلى المبدأ المادى الواحد، والعقل ذاته يستمد حقيقته ووجوده من ماديته ومن مقدرته على التعرف على قوانين المادة، والإنسان لا وجود له خارج قوانين المادة. ولذا، وعلى الرغم من أن هيجل يذهب إلى أن الحقيقى هو العقلى (الإنسانى) وأن العقلى هو الحقيقى، فإن بنية منظومته الاستنارية ذاتها (وكذلك كل المنظومات العلمانية) توكد على أن الحقيقى هو المادى (الطبيعى) والمادى هو الحقيقى. وعلى كل، فإن منظومة هيجل تلتقى فيها الذات بالموضوع والروح بالمادة ويتعانقان ويتحدان، وهى وحدة لا يمكن أن تكون الغلبة فيها إلا لقوانين المادة الصارمة ولعالم الواحدية المادية، أى أن تصفية الإنسانى لصالح الطبيعى (والكونى والمادى) أمر حتمى وكامن فى بنية المنظومات المعرفية المادية رغم كل ما قد يصاحب ذلك من أقوال رائعة عن الإنسان وعن عقله وحريته.

ويتبدى نمط الصراع بين النموذجين (المتمركز حول الإنسان والمتمركز حول الطبيعة/ المادة)، مع تصفية الأول لحساب الثانى، فى علاقة الإنسان بالعلم والتكنولوجيا وبالعلوم الإنسانية التى تستند إليها، فالرؤية الاستنارية لا تقبل إلا بالقوانين التى يتوصل إليها العقل الإنسانى استناداً إلى حقائق الطبيعة/ المادة وترفض أى غائيات. ومن هنا، رفض المستنيرون الفلسفات المدرسية اللاهوتية التى تطرح أسئلة غائية مثل: لماذا خلق الله العالم؟ ولم يقنعوا بالتفسيرات الغائية التقليدية. وأصبح السؤال هو: كيف خلق الله العالم، وكيف يسيره؟ ثم تصاعدت معدلات الاستنارة والعلمنة وتراجعت الغائية وأصبح السؤال هو: ما هى بنية الكون؟ وما هى آلياته وحركياته؟ وما هى القوى التى تدفعه من داخله؟ أى أنه ألغيت أى نقطة مرجعية خارجة عن المادة.

لكل هذا، تحرر العلم تماماً من أى أعباء أخلاقية أو فلسفية، وانطلق انطلاقته الهائلة فعرف كثيراً من أسرار المادة وآليات الظواهر التاريخية والاجتماعية، وتزايدت نجاحاته بشكل لم يعرفه البشر من قبل. وحققت العلوم الإنسانية (التى تستند إلى

المناهج العلمية المادية الدقيقة) قفزات هائلة، وأصبح الأمل كبيراً فى أن يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية والمركزية الإنسانية. وهنا يبدأ النموذج الثانى (المتمركز حول الطبيعة/ المادة) فى تأكيد نفسه، وتُطرح الأسئلة التالية:

١ـ الحديث عن السعادة هو شكل من أشكال الغائية الإنسانية (التى تعبر عن المركزية الإنسانية)، ومن ثم فهو شكلى من أشكال الغرور الإنسانى (بل إن القول بالغائية، فى نهاية الأمر، هو قول بالعناية الإلهية)، فكأن الإنسان يعتقد أن له مكانة خاصة فى الكون وأنه جزء متميّز عن الكل الطبيعى له قوانينه الخاصة. ولذا، كان لابد من إلغاء الغائية الإنسانية ذاتها، وكان لابد من إعادة تعريف السعادة لتصبح «تحقق القانون الطبيعى وانصياع الإنسان له، إذ لا يمكن افتراض وجود غائية إنسانية مستقلة عن الغائية (أو اللاغائية) المادية الكونية.

٢ـ لابد من تطبيق المناهج العلمية على الإنسان حتى تصبح العلوم الإنسانية فى دقة العلوم الطبيعية (ذلك لأن ثمة قانوناً واحداً يسرى على الطبيعة والإنسان). وهذا يعنى، فى واقع الأمر، إخضاع الإنسان نفسه للتجريب العلمى دون غاية إنسانية أو هدف أخلاقى، حتى يتم إنارته تماماً واكتشاف قوانينه ومن ثم التحكم فيه، الأمر الذى يؤدى إلى القضاء على الإنسان كما نعرفه ككائن مركب متجاوز لقوانين الطبيعة. وهذا يعنى اختزال حياة الإنسان الثرية الجوانية إلى مظاهرها الخارجية البرانية وحسب، من خلال نماذج تحليلية كمية تفتت الحقائق النفسية والحياتية الجوهرية. وكما يقول علىٰ عزت بيجوفيتش «وهكذا رأينا علم الاجتماع الدينى يقضى على الجوهر الأساسى للدين، وعلم النفس يقضى على النفس، وعلم الأنثربولوجيا يقضى على الشخصية الإنسانية، وفقد التاريخ معناه الإنسانى الجوانى، وبين علم الأخلاق أن الذى نحسبه أخلاقاً هو مجرد نوع من الأنانية المستنيرة، أى أن الأخلاق نفى للأخلاق، بل إن علم البيلولوجيا قرر أن الإنسان ليس فى الحقيقة إلا حيوان وأن الحيوان فى حقيقته شىء، وأن الحياة فى نهاية الأمر مجرد آليات بلا حياة»!

٣ـ وجه مفكرو مدرسة فرانكفورت نقدهم لما يسمونه العقل الأداتى (نتاج فكر

حركة الاستنارة). فالعقل كلما حقق انتصاراً على الطبيعة زاد من درجة قمعه للجوانب التلقائية والعاطفية والإنسانية فى الإنسان، وهو ما يودى إلى انفصال الإنسان عن الطبيعة وعن إمكانياته الحقيقية الكامنة. وينتهى الأمر بأن يهتدى العقل بالعلم الطبيعى وحسب ويحول الإنسان والطبيعة إلى مجرد مادة استعمالية. وبالتدريج، تنفصل النزعة التجريبية (المادية) عن النزعة العقلية (الإنسانية) ويصبح التجريب نهاية فى حد ذاته.

مستنير يؤمن بالعلم وبمقدراته ليسخره فى خدمته (المركزية الإنسانية)، ولكن المخلوق يقتل خالقه بعد قليل وينطلق حراً ليعيث فى الأرض فساداً وفى الناس قتلاً (انتصار الموضوع)، أى أن ثمرة العلم الإنسانى هى تقل الإنسان، ونتيجة العلم الإنسانى لا إنسانية، ففرانكنشتاين إنسان طبيعى ألى يتحرك فى إطار قوانين الطبيعة الآلية.

ويعبِّر موقف حركة الاستنارة من التاريخ عن نفس الصراع بين النموذجين ـ المتمركز حول الإنسان والخاص من ناحية والمتمركز حول الطبيعة والعام من ناحية أخرى ـ وانتصار الثانى على الأول. فالتاريخ هو نشاط إنسانى وهو ذاكرة الإنسان ومستودع حكمته. ولذا، أظهر فكر حركة الاستنارة اهتماماً بالغاً بالتاريخ. وبدلاً من الغائية التقليدية التى ترى أن التاريخ يسير بتوجيه إلهى، طُرحت فكرة غائية جديدة تماماً وهى التقدم الذى يشكل التجسد التاريخى للقانون الطبيعى العام وتزايد المعرفة عند الإنسان، ومن ثم تزايدت الاستنارة وتزايد تطبيق معايير العقل بهدف زيادة التحكم. وقد وضع كوندروسيه مخططاً بسيطاً لتقدم العقل البشرى بين فيه أن قانون التقدم اللانهائى هو خير مبدأ لتفسير التاريخ، ومن هنا ظهرت فكرة المراحل التاريخية التى سيطرت على الفكر الغربى، وهى مراحل فى جوهرها تشكل ابتعاداً عن الغائيات التلقيدية وتحققاً للغائيات الحديثة: المرحلة اللاهوتية ـ المرحلة الميتافيزيقية ـ المرحلة العلمية وسيطرة القانون الطبيعى، وهذا هو قمة التقدم وغايته. وقد اتسم التفكير التاريخى الاستنارى بالتفاؤل الزائد وبالإحساس بأن الإنسان يتقدم نحو تحقيق ذاته.

ولكن الاهتمام بالتاريخ باعتباره المجال الذى يعبِّر فيه الإنسان عن مركزيته الإنسانية فى الطبيعة وعن مقدراته العقلية اللامتناهية، لم يكن الاتجاه الوحيد، إذ ظهرت معه رؤية متمركزة حول الطبيعة/ المادة معادية للتاريخ ومعادية للإنسان ومعادية للعقل، فالطبيعة/ المادة رابضة دائماً وأبداً، تطل بوجهها الرمادى الكالح بعد فترات قصيرة من الحرية والتوهج الإنسانى. وتؤكد هذه الرؤية على مايلى:

١ـ التاريخ هو تجسيد للقانون الطبيعى، الأمر الذى يعنى أسبقية الطبيعة على التاريخ (مثل أسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان وعقله). ومن ثم، كان يُنظر للتاريخ أحياناً باعتباره مجرد تراكم لمعلومات وحقائق حضارية مصطنعة تُبعِد الإنسان عن حالة الطبيعة الأولى (المرجعية النهائية) ـ وهنا يصبح التقدم اغتراباً عن جوهر الإنسان (الطبيعى)، وتُطرح أفكار معادية للتاريخ مثل النزعة البدائية التى تطالب بالعودة للطبيعة وللإنسانية البدائية (المرحلة الشيوعية الافتراضية قبل أن تسود الحضارة وينتشر عدم التفاوت بين الناس). وظهرت نظريات للتاريخ تبين أن مسار التاريخ إنما هو تعبير عن التدهور المستمر للإنسان. وبدأت أفكار نهاية التاريخ تظهر، كما ظهر الفكر الثورى ذى النزعة الجذرية التى يحاول نسف التاريخ تماماً بهدف إصلاحه وتغيير مساره! والأمر لا يختلف كثيراً مع دعاة المدينة الفاضلة المؤسسة على قواعد العلم (اليوتوبيا التكنوقراطية). فهؤلاء قد أخضعوا التراق التاريخى لمحك العلم (بسبب أسبقية الطبيعة/ المادة على التاريخ) فما يتفق مع المقاييس العلمية أبقوه، وما لا يتفق معها كان لابد من استبعاده.

٢ـ التاريخ تعبير عن القانون الطبيعى، وما يحرك التاريخ (بإعتباره جزءاً من الطبيعة/ المادة أو لصيقاً بها) ليس الإرادة الإنسانية وإنما العناصر المادية مثل وسائل الإنتاج ورغبة الإنسان الطبيعى فى التملك أو القتال. وعلى الإنسان أن يخضع لمسار التاريخ الصارم باعتباره تعبيراً عن القانون العام الذى يحكم الإنسان والطبيعة والكون. ومن هنا، شارع الحديث عن «الحتمية التاريخية» وعن «روح التاريخ» وعن «قوانين التاريخ» الصارمة.

٣ـ التقدم هو عملية تراكمية آلية تتم حسب قوانين طبيعية عامة كامنة فى العملية

التاريخية ذاتها وليس لها غرض إنسانى أو إلهى. فالتاريخ، مثله مثل الاقتصاد والسياسة والإنسان، يتحرك مثل تلك الساعة المادية الآلية الرتيبة. وعملية التقدم حتمية، تماماً كما هو الحال مع الطبيعة. ويبدو أن عملية التقدم التراكية ستصل إلى منتهاها يوماً حين يسود العقل تماماً ويتحكم الإنسان فى المادة وفى نفسه، فيسيطر على الطبيعة المادية ويصلح الطبيعة البشرية ويصل إلى الحكم التكنوقراطى الرشيد، أى نهاية التاريخ. وعلى هذا، فرن التطور التاريخى يودى إلى إلغاء التاريخ، وإلغاء التاريخ يؤدى إلى إلغاء ظاهرة الإنسان تماماً - أوليس الإنسن ظاهرة تاريخية فقط كما تعلمنا من مفكرى عصر الاستنارة؟ ولذا، كان تفاؤل المستنيرين الخاص بتطور التاريخ ينقلب إلى تشاؤم عميق، وكان التبشير به يتحول إلى تحذير منه، ذلك لأنهم أدكوا أنه تطور قد يؤدى إلى تصفية الإنسان الفرد لصالح حركة التاريخ الحتمية وتقدمه المادى اللامتناهى!

ويتبدى الصراع بين النموذجين فى التنافض بين الخاص والعام على المستوى الأخلاقى. فماذا لو أصر الإنسان الطبيعى المدفوع بالحب الطبيعى للذات على اختيار ما يضر الجماعة؟ وماذا لو اختارت الجماعة ما يضر بها وبالآخرين؟ وعادةً ما يحسم الصراع العنصر المادى الأقوى، ولذا قيل أن الطبيعة هى التى أوجدت الإنسان فى المجتمع، ولذها فإن المجتمع عليه أن يُرغم الفرد على أن ينشد السعادة التى يقررها له المجتمع، ومن ثم أصبحت القيمة مسألة اجتماعية، أى أن المجتمع هو الذى ينتج القيمة، وليست القيمة هى التى تحكم المجتمع. وقد نتج عن ذلك عدة أشياء لعل من أهمها مايلى:

١ـ حررت كثير من المجتمعات العلمانية الأخلاق من هيمنة علماء الدين، ولكنها فى ذات الوقت أخضعتها لعلماء النفس والاجتماع والهندسة الاجتماعية والوراثية وشركات الإعلان التليفزيونية ومجلات أخبار النجوم وفضائحهم وصناعة الإباحية واللذة.

٢ـ أصبحت الأخلاق مسألة اجتماعية نسبية (فالأخلاق هى تجارب بعض الناس)، ومن ثم فهى لا تتمتع بأى مطلقية أو ثبات ويجب أن تخضع دائماً للتقييم

والتفـاوض المستمر، الأمـر الذى يجعل التـمسك بها أمـراً صعباً بعـض الشىء، خصوصـاً إن تم تغييـر القيم بمـعدلات عاليـة (والحداثة كمـا عرفها أحـدهم هى القدرة على تغيير القيم بعد إشعار قصير).

٣ـ أصبحت مسئولية الفرد تنحصر فى طريقة الأداء، فإن أدى واجبه على أكمل وجه فهـو مواطن خـيِّر صالـح جيد (حـتى ولـو كان هذا الـواجب هو إبـادة المعوقـين والمرضى والعجزة وأعضاء الأقليات)، وإن تـقاعس فى الأداء وانخفضت الكفاءة فهذا هو الشر (وهذا ما يسمَّى الـترشيد الإجرائى أو الأداتى: أى أن نوجه السؤال العلمى: كيف؟ ولا نـوجه السوال الدينى الإنسانى الغائـى: لماذا؟). وهذا يثير فى الواقع قضية المسـئولية الأخلاقية للإنسان الفرد، إذ أن هذه الـروية تحوله إلى كائن سلبى مفعـول به يعكس بيئته ويتبع الـقيم الاجتماعية التى أنتجـها المجتمع، أى أنه أصبح موظفاً وبـيروقراطياً كاملاً يشبه وكلاء الوزارات أو رؤسـاء المصالح الذين يقضون سحابة يومهم فى تنفيذ التـعليمات الصادرة لهم من أعلى، أى من سعادة الوزير! (انتصار الموضوع على الذات). وقد كان هذا هو محور دفاع أيخمان عن نفسه إبان محاكـمته فى إسرائيل، إذ أعلن أنه مواطن عـادى لا يؤمن بأن دين، كل همـه هو أن يطيـع الدولة وأن يـنفذ أوامرهـا. وقد أمرتـه الدولة بـترحيل أعـضاء إحدى الأقليات (اليهـود٩ وقد فعل ما فعل، انصياعاً لأوامر روسـائه وتعبيراً عن ولائه للمجتمع والدولة والقيم الأخلاقية السائدة فى المجتمع النازى.

ثم نأتى لمشكلة المشاكل: كيف يمكن للـعقل فى إطار العقلانية المادية أن يفرق بين ما هو أخـلاقى وبين مـا هو غير أخـلاقى؟ فالعـقل، إن كانت مـرجعيتـه النهائـية هى الطبيعة/ المادة، قادر عـلى اكتشاف مبدأ السببية العامة فى الأشـياء والدوافع الغرائزية فى الإنسان الـتى تؤكد الحتميـات المادية الخارجية، وتتكـر من ثم (ضمناً) استـقلالية الإنسـان وحريته. والـعقل المادى المحـض يوجد داخـل حيز التـجربة وحسـب، وقد وصفه أحد المفكريـن بأنه لا يشع نوراً وإنما هو موصل جيد لنـور أو الظلام، فهو مثل الكمبيـوتر يتعامل المعلومـات، يوظفها ويرتبهـا ولكنه لا ينتجها. ولـذا، فإن العقل إن أعطيته حقائق صماء ومتغيرات رصدها وأجرى عليها تجارب ثم أعطانا حقائق صماء

ومتغيرات لا علاقة لها بالقيمة. فهو أداة كفأة قادرة على الملاحظة والتجريب والتفكيك ورصد ما هو كائن، ولكنه يقف عاجزاً عن أن يزودنا بما ينبغى أن يكون، وعن التمييز بين الخير والشر، فمرجعيته النهائية هى الطبيعة، والطبيعة محايدة حياداً رهيباً، بل وقد تكون شريرة، فالخير حقيقة والشر أيضاً حقيقة، والحقائق، الخيرة الشريرة على السواء، حقائق. خذ، على سبيل المثال، إبادة العجزة وأعضاء الأقليات والمعوقين، وهى مسألة تحرمها كل الأديان السماوية الغيبية. ماذا لو حدث وأثبت أحد العلماء المستنيرين الجدوى الاقتصادية المادية للقضاء على هذا الفائض البشرى الذى لا فائدة (مادية) ترجى منه؟ ماذا لو بين أحد بالبراهين والأدلة المقنعة أن إبادتهم تشكل عنصراً من عناصر التقدم وعلاجاً ناجعاً لمشكلة تزايد السكان ومحدودية المصادر الطبيعية؟ ألا يمكن تحديد النسل بل وتحسينه من خلال إبادة المرضى؟ ألا يمكن تحديد النسل بل وتحسينه من خلال إبادة المرضى؟ ألا يمكمن أيضاً تحسين الإنتاج وحل مشكلة الزيادة السكانية من خلال إبادة المعوقين والهجزة باعتبارهم يوسليس إيتزuseless eaters (على حد قول العلماء النازيين) يستهلكون ولا ينتجون؟ إن إبادة مثل هؤلاء من منظور الإنسان الاقتصادى الطبيعى (المحايد) أمر مفهوم تماماً، فمرجعيته الوحيدة هى الطبيعة المحايدة. والطبيعة لا تحابى أحداً، وكل الحيوانات تترك المسنين والمعوقين من جنسها، ولا تحملهم معها كما يفعل هذا الحيوان اللاعقلانى المسمَّى بالإنسان. وماذا يمكن للعلم أو للعقل أن يفعل مع هذا العالم الألمانى النازى الذى أثبت بالمنطق الرياضى الصارم وبالتجربة ٠أى بالعقل والحواس والمطق المادى) أن قتل العجزة والمعوقين وجرحى الحرب واليهود والغجر سيوفر الكثير للاقتصاد الألمانى (مئاتَ الآلاف من أطنان المربى التى حُسبت كميتها بدقة علمية بالغة)؟ وماذا يمكنه أن يفعل، مع هذ، العالم النازى الذى التزم بالمنطق العلمى المحايد الصارم وأجرى تجارب على التوائم لاتعرف الرحمة أو الشفقة؟ فكان يضع طفلاً فى حجرة ويضع شقيقه التوأم فى حجرة أخرى، ويخضع الأول لأشكال من التخريب العلمى المختلفة مثل تعذيبه أو تسخينه أو تبريده أو تجميده ويقوم بقياس الحالة النفسية لأخية؟ وهل يختلف هذا عن التجارب النووية وتجارب الأمصال الجديدة التى تُجرى يعلى البشر (دون علمهم) من أجل صالح العلم

ومستقبل البشرية؟ وقد تراكم كم هائل من المعلومات من خلال التجارب النازية، ويُطرح الآن تساؤل بخصوص مدى مشروعية استخدام مثل هذه المعلومات التى تم الحصول عليها بطريقة شيطانية؟ وتختلف الإجابات ولكنها كلها ليس لها أساس علمى، فالعلم لا يعرف سوى التجريب المحايد.

بل ماذا يمكن للعقل أن يفعله مع النظريات العرقية التى تنكر المساواة بين البشر وتأتى بمعادلات رياضية عن معدلات الذكاء ورسوم بيانية عن حجم الجمجمة ومدى كفاءة عرق ما فى إدارة الصراع مع الطبيعة ومع الإنسان. هل يمكن للعقل أن يستمر فى الإصرار على ضرورة المساواة بين البشر(بعد أن أنكر أصلهم الربانى)؟ أليس هذا نوعاً من الغيبية؟ ولذا فإن على العقل أن يدخل المعركة مسلحاً بمزيد من المعادلات الرياضية والرسوم البيانية التى يمكن لها إثبات أى شئ. وماذا يمكن للعقل أن يفعل مع العقلية الإمبريالية التى تقبل بنسبية الأخلاق وبحتمية الصراع كشكل أساسى فى الحياة، وانطلاقاً من هذا تصرع الآخرين وتدمر الأرض؟

والعقل الحر المستقل الذى لا تحده أى حدود أخلاقية أو إنسانية يسخر العالم لمصلحته ويلتهمه ويبدده، فهو عقل أداتى لا يدرك ماضياً ولا مستقبلاً ولا يعرف غاية ولا هدفاً.

وهناك أخيراً مشكلة علاقة المعرفة بالأخلاق. فمعرفة الفرق بين الخير والشر مختلفة تماماً عن فعل الخير وتحاشى الشر، فالمعرفة لا تتضمن عنصر الإرادة الحرة، أما الفعل الأخلاقى فهو وحده الذى يستند إلى مثل هذه الإرادة. ومن ثم، بعد أن يعرف الإنسان الفرق بين مصلحته الشخصية الضيقة والمصلحة العامة، وبعد أن يعرف أن تركيزه على مصلحته الضيقة يمكن أن يودى بالمجتمع ككل، بل وبه هو نفسه كفرد: كيف يمكن أن نقنعه بالانتقال من المعرفة إلى الفعل الخلقى؟ (تلك هى المشكلة الهوبزية التى لا إجابة لها داهل المنظومة المادية).

هذه هى بعض الإشكاليات التى طرحتها حركة الاستنارة، والتى لا يزال بعض المفكرين الغربيين يتأملون فيها ولايجدون لها إجابة شافية (على عكس دعاة الاستنارة عندنا الذين يبشرون بأفكار الاستنارة بشجاعة بالغة ساذجة قد تدل على طيبة قلوبهم

وعقولـهم [أو سوادها الشديـد] ولكنها تدل أيـضاً على أنهم لـم يتأملوا الأمر بمـا فيه الكفاية من كافة جوانبه). ويجدر بنا أن نتوقـف قليلاً أمام أسطورة فرانكنشتاين وتآكل الأسرة وتسلع [أى تحوله إلى سلعة][1] الإنسان وشمولية الدولية الحديثة ومؤسساتها الضارية. لابد وأن نـتوقف قليلاً أمام سيزيـف المسكين الذى يدفع بحـجر ضخم إلى أعلى حتى يصل إلى قمـة الجبل، ولكنه حينما ينجح فى ذلك ويصـل إلى بغيته ينزلق الحجر مـنحدراً إلى أسـفل الجبل مـرة أخرى ليقوم بـدفعها مـرة أخرى نحو الـقمة، المرقتلـو المرة، فى حركـة دائرية لا متنـاهية. وهذه صـورة رائعة لعمـلية الصـراع بين النموذجـين (المتمركز حول الإنـسان والمتمركز حول الـطبيعة/ المادة)، فسـيزيف رمز لإنسان يصر على تأكيـد إرادته الإنسانية أمام ما يراه من عبثية الطبـيعة (قانون الجاذبية الذى يدفع الصخرة مـرة أخرى نحو الأرض فيفكك كل إنجازاته الإنسـانية). فالمعنى لاوجود له فى عالم المادة، والغاية لا وجود لها فى عالم الطبيعة إذا لا يوجد فيها سوى الحركة، فـالمعنى والغايـة أمور إنسانيـة؛ لا بمعنى أن الإنسـان كائن طبيعـى/ مادى وإنما باعتبـاره كائناً غير طبيـعى، متميزاً عن بـقية المخلوقات، مخـتلفاً عنها، وهو لـن يحقق لنفسه هذا التمـيز إن خضع لنداء غدده وجسده (كما يقول السلوكـيون والطبيعيون)، وإن أنشأ علاقة عضويـة حميمة مع القردة العليا (كما يـقول دعاة وحدة العلوم)، وإن صدّق أن خـصائصـه التشـريحية هـى قَدَره (كمـا يقول فـرويد)، وإن آمن أن تـطور وسائل الإنتاج هى محرك التاريخ (كما يقـول بعض الماركسيين). فهو لابد وأن يكون على علاقـة بمركز ما أو قوة جذب ما خارج الـنظام المادى الطبيعـى، ولابد وأن يكون مستخلفاً من قبـل الله (كما يقول المسلمون) حينئذ تستنـد مركزية الإنسان فى الكون إلى أرضيـة ثابتة ولا يـمكن للإنسـان أن يغوص فى حمـأة المادة ويذوب فى الـقانون الطبيعى المادى وينسى نجوم السماء ليعانق القردة العليا.

---

(١) ما بين الأقواس المعقوفة [ ] لمؤلف.

الاستنارة المظلمة

«الاستنارة المظلمة» ترجمة للعبارة الإنجليزية: «دارك إنلايتيمنت-dark enlighten-ment» وهو مصطلح مركب يحوى داخله مفارقة، فالمصطلح الأصلى أى «الاستنارة» (العقلانية المادية) يفيد أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شىء أو معظم الأشياء والظواهر ويعمق من فهمه للواقع ولذاته. وكان الافتراض أن هذه المعرفة هى التى تضفى على الإنسان مركزية فى الكون وهى التى ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية ومن تغيير العالم والتحكم فيه بحيث يصبح الإنسان إلهاً أو بديلاً للإله أو لا حاجة له به، يولد من داخله معياريته «ويصبح ما يريده» (على حد قول بيكو ديلا ميرانديلا المفكر الإنسانى [الهيومانى الإيطالى]. وهى رؤية تولد فى الإنسان ثقة بالغة بنفسه وبمقدراته وتزيد من تفاؤله بخصوص حاضره ومستقبله. ويمكننا أن نسمى هذه الرؤية «الاستنارة المضيئة». وعندما يتحدث معظم الدارسين فهم عادةً ما يشيرون إلى هذا التيار داخل حركة الاستنارة.

لذا، جعل هؤلاء الفلاسفة همهم توجيه الضربات للإنسان وتحطيم صورته المثالية عن نفسه حتى لا يستمد أى عزاء زائف من وهم المركزية والمرجعية الإنسانية، ولايتمسك بأمل وهمى عن مقدرته على التجاوز، ولايتعلق بأهداب أى تصور رومانسى عن طبيعته الخيرة الاجتماعية وعن مقدرته على التوصل للحقيقة. وبذل هؤلاء الفلاسفة قصارى جهدهم فى تزويد الإنسان بالحقائق التى تجاهلها أو همشها المفكرون الإنسانيون (الهيومانيون) مثل الأساس الطبيعى المادى للوجود الإنسانى ولدوافع الإنسان وغرائزه وسلوكه وفكره ورؤيته، وزمنية كل الظواهر والقيم، فبيتوا أن الإنسان الطبيعى هو ابن الطبيعة وحسب. ولذا، بدلاً من حلم الذات الإنسانية التى تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه، ظهرت الذات التى يتم تفكيكها وردها إلى عناصر مادية فى الواقع، فالإنسان حيوان لا يعرف غير التربتص والافتراس والصراع وحب البقاء والأنانية والبحث عن المنفعة واللذة، شأنه فى هذا شأن أبناء الطبيعة

الآخرين من قوارض وهوام وحشرات، وهو شأنه شأن الحيوان الأعجم يعيش وحيداً منعزلاً عن غيره من البشر المتربصين به فى كون غير مكترث به، أى أنهم ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان ويردونه إلى قوانين الطبيعة/ المادة وهى قوانين الحركة العامة التى لاتعرف ثباتاً أو استقراراً أو خصوصية أو قداسة، والتى لايمكن للإنسان الإمساك بها. وبذا، أصبح الإنسان جزءاً لايتجزأ من الصيرورة المادية التى لاتعرف ثباتاً ولا وحدة ولاتجاوزاً ولا معنى، أى أن الذات الإنسانية والموضوع المادى كلاهما اختفى فى دوامة الصيرورة التى لا يمكن لأحد أن يصل إليها وإن وصل إليها فلا يمكنه الخروج منها. وهم يفعلون ذلك حتى يبينوا للإنسان حقيقته واقعه وينيرون له أبعاده وأبعاد الواقع المظلمة الحقيقية، فهى استنارة مظلمة، وهى هرمنيوطيقا الشك، إذ أنها تنفى الذات والموضوع وتبين أن العقلانية المادية تؤدى فى نهاية الأمر والتحليل الأخير إلى اللاعقلانية المادية.

ومثل الاستنارة المظلمة، قد تسبب عدم الاستقرار والقلق، ولكن هذا لايهم البتة من منظور دعاة الاستنارة المظلمة فالهم هو أنه يواجه الإنسان الحقيقة (حقيقته وحقيقة الكون) بلك هولها وبشاعتها. ويصبح الهدف من وجود الإنسان فى الكون أن يواجهد بكل رباطة جأش وشجاعة هذه الظلمة الجوانية المتمثلة فى ذاته المشلمة، والظلمة البرانية المتمثلة فى الطبيعة المظلمة.

وقد تزايد إدراك الفكر الغربى الحديث لمثل الاستنارة المظلمة (ومن هنا الأهمية الفلسفية لنيتشه) فمن تحت عباءته خرج ليفى شتراوس وألتوسير وفوكو ودريدا الذين هاجموا مثل الاستنارة والإنسانية الهيومانية بلك قسوة وعنف. فالبنيوية ترى أن هدف البنيوية ليس إعادة تشييد الذات وإنما فكها وتوضيح أن الذات خرافة، مجرد كلمة فى لغة، أو شفرة أو بنية تتجاوز الذات وتتحدث من خلالها، وأن الموضوع الثابت كذلك خرافة، فهو لا يصل إليه أحد. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته فى فكر فوكوه ودريدا وما بعد الحداثة، فلا توجد ذات ولا موضوع، فالذات إن هى إلا

حفريـة من حفريـات الماضى ووهم مـن الأوهام واختراع مـن اختراعات الـهيومانـية الغربية، والموضوع لايمكن الوصول إليه وإنما هو نتاج الألعاب اللعغوية والقوة.

لكل هذا، تـختفى الذات الإنسـانية الواعية الحـرة وتختفى فكـرة الطبيعة الـبشرية ويختفى الإنسان ككائن حر مستقل مسئول ملتزم بمنظومات معرفية وأخلاقية محددة. وبدلاً من ذلك، يظهر الإنسان المتشيئ والمتـكيف الذى يدور فى إطار قصته الصغرى، وهى قصة الـذات التى لا علاقة لها بـالذوات الأخرى أو بالموضوع. ولـعل الحضارة الاستهلاكية الحـديثة (التى تصدر عن العقلانـية المادية ومُثُل الاستنارة المضـيئة) بيّنت من خلال تطورها مدى صدق المبشرين بالاستنارة المـظلمة وهرمنيوطيقا الشك. فبعد روبسبيير وستالين وهـتلر ثم ريجان ويلتسين، وبعد إمبريالية الـتهمت العالم ودمرته، وبعد حـربين غربيـتين (عالمتـين)، وبعد الأزمـات السياسة والاقـتصادية المتـكررة فى العالـم الاشتراكى والـرأسمالى، ويـعد سقوط الاشـتراكية فـى العالم وتـلوثه البـيئى والأخلاقـى، أصبـح الحديث عـن الاسـتنارة المضـيئـة أمراً صعـباً تحـيطه الـشبـهات واكتسبت الاستنارة المظلمة مصداقية عالية.

والإنسان الحـديث ذاته هو دليل نـاصع على صدث مقـلولات الاستنارة المظـلمة بخصوص الإنسان فى إطـار العقلانية المادية. فقد أصبح الإنسـان فى العصر الحديث ذاتاً مشتتة لا تشغل مركزاً، وعُرِّف على أنـه مجموعة من الدوافع والحاجات ليس لها مضـمون أخـلاقى أو ذات جـوانيـة مسـتقلـة، وأصبـح كيـانه مرتـبطـاً تماماً بأنمـاطه الاستهـلاكية أو علاقـته الجنسيـة العابرة أو الموضـوات الجديدة أو تجربـة من تجارب المـيديـا، أى أصبـح إنسـاناً ذا يُـعد واحـد (مـاركوز)، مـجرد عـقل أداتـى (مدرسـة فرانكفورت)، شيئاً مجرداً من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية.

ولا غرو أن عـالماً اجـتماعـياً مـثل تالـكوت بارسـونز يـعود إلى بـدايات المـشروع الاستنارى وينبه إلى وجود الاستنارة المظلمـة، فهو يتحدث عن «الإشكالية الهوبزية»، أى إشكالـية المجتمعـات التى تدور فى إطـار العقلانيـة المادية. ولا غرو أن كثـيراً من

الأصوات تعالت فى الغرب مطالبة بمراجعة أطروحات عصر الاستنارة المضيئة فى ضوء ما تكشف من ظلمة (أدركها دعاة الاستنارة المظلمة منذ البداية).

والسؤال الآن، ما هو الفرق بين الاستنارة المضيئة والاستنارة المظلمة إذا كان الجميع يدركون عناصر الظلمة فى الإنسان وفى الواقع وينتمون إلى مدرسة «إن هو إلا» حيث يُردّ الإنسان فى كليته إلى عنصر مادى يوجد فى الطبيعة/ المادة مثل الصراع أو الرغبة فى البقاء أو حب السيطرة والهيمنة أو اللغة ثم يستخدم هذا العنصر لتفسير كل سلوك الإنسان فى الماضى والحاضر والمستقبل وتهمل أى عناصر أخرى (مثل التراحم والنبل.. إلخ) باعتبارها أموراً وهمية غير طبيعية غير مادية ليس لها قيمة تفسيرية.

يكمن الفرق بين المفكرين الذين يدورون فى إطار العقلانية المادية ليس فى وصفهم للطبيعة البشرية وإنما فى طبيعة البرنامج الإصلاحى الانعتاقى المطروح. فهناك التقدميون ممن طرحوا برنامجاً إصلاحياً، ثم هناك المأساويون الذين أدركوا المأساة، فهم تقبلوا الوضع ولكنهم لم يأتوا بحل، وأخيراً العدميون البرجماتيون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمراً نهائياً لابد من الإذعان له.

دراسة نقدية لأهم الفلسفات العلمانية المعاصرة

أولا: الفلسفة البراجماتية

• مدخل:

بالرغم من أن الفلسفة البراجماتية (أى العملية النفعية) ـ على المستوى الجدلى لا تمثل خطراً أيديولوجياً يطرح فى مواجهة الفكر الإسلامى فإنها أهم الفلسفات الحديثة الجديرة بالبحث والدارسة والتحذير من خطرها الراهن. إنها فلسفة الإختراق والإختزال والتأويل. إنها فلسفة لا تجادلك كثيراً وتقول لك مثلاً أن ما تؤمن به من عقائد هو وهم وخداع ولكنها تستطيع بطريقتها فى الإختراق والتمويه والتمرير أن تختزل كل الأفكار التى تؤمن بها أنت وتحيلها إلى طيف مموه لاغرض منه سوى البحث عن المنافع بل وتستطيع أن تحيل الإيمان الحقيقى بالعقائد إلى الإيمان بالوهم والخداع ذاته.

ولأننا نقع فى ظل هيمنة أمريكية فرضتها علينا ظروف سياسية بالغة التعقيد نخص منها بالذكر ما أدت إليه الحقبة الساداتية من تغلغل للنفوذ الأمريكى فى المنطقة فإن ذلك قد أدى بدوره إلى تغلغل الافكار النفعية إلى أعماق مجتمعنا المصرى ولا حول ولا قوة إلا بالله. فلقد انزلقت البلاد فى الحقبة الساداتية إلى هاوية من الفقر والجوع والتبعية الذليلة وفقدان الهدف وضياع الهوية وانهيار القيم فكان ذلك خير بيئة لأن تنمو وتترعرع فيها المفاهيم النفعية التى علمت الناس أن المنقذ الوحيد من هذا الضياع هو الأنانية وأن الحق الوحيد فى هذا الجحيم هو الانتهازية.

ووقع الشعب المصرى بين شقى الرحى بين فقر طاحن لا يرحم يذهل الإنسان عن نفسه ومن حوله من جهة وبين أفكار نفعية غازية تدفعه إلى الحصول على المنافع بأية طريقة وتقول له إن ذلك هو الحق الوحيد فى هذا العالم. فالفلسفة البراجماتية هى الفلسفة التى تجعل من المنفعة العملية المعيار الوحيد للحكم على الأشياء أو الأفكار

فالحقيقى هو كل ما يأتى عن تجريبه أو تطبيقه منفعة عملية أما كل ما هو غير ذلك فهو لا شىء[١].

• الطريقة البراجماتية:

يقول وليم عن الاتجاه البراجماتى: «إنه اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية، المبادىء، النواميس، الفئات، الحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق[٢].

والبراجماتية ليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية أو أية مذاهب أو مبادىء اللهم إلا طريقتها ومناهجها، وأسماء مثل الإله، المادة، العقل، المطلق لا نستطيع اعتبارها نهاية مطاف سعينا نحو الحقيقة، إذ يتعين على الإنسان من وجهة نظره أن يخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية االعملية وأن يمرسها على العمل بإظهار كيفيتها فى نطاق مجرى خبرته وعندئذ فهى لا تبدو حلاً بقدر ما تبدو برنامجاً أو منهاجاً للمزيد من العمل، ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل لا حلولاً لألغاز ولا إجابات عن أحجبة نستطيع أن نسكن إليها فنحن علينا أن نضع «كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على المحك البراجماتى وسنفوز بالنجاة من الجدل الباطل العقيم فإذا لم يكن ثمة فرق عملى بين قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذاك، فإذن فالاثنان حقاً عبارة واحدة فى شكلين كلاميين. وإذا لم يكن ثمة فرق عملى يحدث سواء كانت عبارة معينة صحيحة أم باطلة، إذن فالعبارة ليس لها معنى حقيقى وفى كلتا الحالتين فليس هناك شىء يستحق أن نتنازع من أجله، وأولى بنا أن نوفر جهدنا ونمضى إلى أمور أكثر جدوى وأهمية»[٣].

وإن الحقائق ينبغى أن يكون لها نتائج عملية، ولكن ما هى النتائج العملية التى تهمنا؟ يجيب على ذلك بأنها النتائج النافعة فقط.

• المفهوم البراجماتى للحقيقة:

إن الحقيقى فى أوجز عبارة «ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا تماماً، كما أن الصواب ليسى سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا»[٤].

(١) راجع بتوسع كتاب (أمريكا الإسلام النفعى) للمؤلف.
(٢)، (٣)، (٤) وليم جيمس ـ البراجماتية.

والبراجماتية لا تمثل ولا تناصر أى نتائج معينة من طريقتها كما أن حيازة الحقيقة عندها بعيدة كل البعد عن أن تكون غاية فى ذاتها فهى لا تزيد عن كونها مجرد وسيلة أو أداة أولية لبلوغ الاشباع والرضا والسرور. والحق يفضل على الباطل عندما يرتبط كلاهما بالموقف (أى البحث عن أيهما أنفع) إما إذا لم يرتبط بذلك فإن الحق يتساوى مع الباطل ولأن الحقيقة ترتبط بالنتائج البراجماتية فهى نفسها فى حالة تغير وتبدل وإنتقال[1].

ولابد لنا الان أن نتسائل:

إنه حتى لو كانت المنفعة هى الهدف الوحيد فكيف يمكننا بغير الحق أن ندرك ما هى هذه المنفعة ولكن جيمس يقلب الأمور كلها رأساً على عقب باستهتار ولا مبالاة شديدين، فهو لا يبحث عن الحق كفاية أو كهدف فى ذاته وما دامت الفكرة نافعة فليس مهماً عنده كونها حقاً أو باطلاً بل ليس مهماً الموضوع الذى تؤدى إليه أيا كان (لاحظ مدى اللامبالاة فى هذا الكلام ـ وهو لجيمس ـ بمصالح الاخرين لا تكون الفكرة نافعة لهم) وما دامت المنافع تتغير وتتبدل بتغيير الظروف والأحوال فلابد أن يلازمها الحق فى تبدلها وتغيرها. وهكذا نستطيع أن نفهم جيمس جيداً.

فالفكرة عنده تكون حقاً إذا أدى تحقيقها إلى ما يريد وما دامت فكرة المنفعة العامة لم تكن هدفاً حقيقياً لجيمس وما دامت هى نفسها من المستحيل الاحتكام إليها كمقياس للحقائق، فإن الذى يترسب لدينا هو الآتى:

أن الفكرة لدى البراجماتى تكون حقاً إذا كان تحقيقها يؤدى إلى ما يريد هو نفسه، أياً كان هذا الذى يريده، وبلا مبالاه فى النتائج التى قد تصيب الآخرين الذين لا يرون النفع فى تحقيق تلك الفكرة، المهم أن يصير الأمر بالنسبة لصاحبه ـ بتعبير جيمس نفسه ـ على ما يرام.

لقد كان الحق هو الغاية لكل الفكر الإنسانى لكن الرجل جعل الحق هو مجرد وسيلة إلى الفوائد والمنافع الشخصية بإضفاء صفة الحق عليها، ولكن الأهم من ذلك

---

(١) البراجماتية.

كله أنه يخلط بين الحقائق والوسائل بطريقة تؤدى إلى تذويب الحقائق بشكل مطلق ونهائى.

والرجل يعنى جيداً مدى ضعف نظريته منطقياً، وأنه لا يقدم أى مفهوم يقينى للحقيقة أو حتى راجح الصحة، وهو حتى لا يطالبنا أن نعتقد بذلك، إنما هو يقول لنا: إنه ما دامت كل الوسائل المعرفية التى لديكم ضعيفة، فينبغى لكم أن تأخذوا كلامى ولو على سبيل الظن أو الفرض أو حتى الاحتمال.

فالانماط المتعددة من التفكير كما يقول وليم جيمس ـ «كلها متعارضة وليس فيها واحد على سبيل الحصر يستطيع أن يقيم الحجة على دعوى الصحة المطلقة، أفلا ينبغى أن يثير ذلك احتمالاً أو فرضاً أو ظناً أو حدساً مناصراً لوجهة النظر البراجماتية.. وما دامت هذه الانماط المتعددة من التفكير غير صحيحة ولكنها خدمت أغراضاً معينة لكم، فلماذا لا يثير ذلك ولو حتى احتمالاً مناصراً لمقولتنا: إن الحقائق ينبغى أن تكون هى الوسائل التى تستطيع بها أن نصل إلى ما نريد».

أى أن الرجل ـ كما قلت سابقاً ـ يبدأ بموقف عبثى من الكون وينتهى بنا إلى موقف عبثى أيضاً، ثم يقول لنا: إنه ما دام الأمر كذلك فبدلاً من اليأس والمرارة والسأم على كل منا أن ينتفع بما يريح نفسه ويجد فيه اللذة، ولو بشكل مؤقت ومتغير وعليه لكى يستريح تماماً ـ كما يظن جيمس ـ أن يعتقد أن ذلك الذى يفعله هو الحقيقة.

أعتقد أن الصورة قد صارت واضحة إلى حد كبير لنر ما تنطوى عليه هذه الفلسفة من شرور.

إن كون جيمس يعتبر النافع حقاً حتى ولو كان لحظياً، بل ولو كان باطلاً فإن ذلك يعنى ـ وكما يظهر فى كلام الرجل نفسه ـ أنه لا يؤمن بالحق أو الحقيقة أصلاً، ولا يبحث عنها. إنما هو يحاول فقط أن يقدم تبريراً فلسفياً لكل من يعمل على تحقيق ما يستهدفه من منفعه ولكى يرضينا فقط، ويقوى من عزيمة من يتفق معه فى ذلك، فقد أطلق على هذه التبريرات لفظ الحقائق، أى أن الهدف من وراء هذه الفلسفة هو تبرير

المنافع كما يراها أصحابها فقط، ولنسم نحن ذلك ما نشاء من المسميات، أما هو ففى محاوله من النصب الفلسفى ـ يسمى هذا التبرير الحق أو الحقيقة.

فالرجل لم يبحث إلا عن التبرير فقط، لأن المعنى العام الذى تتضمنه فلسفته، أنه لا يؤمن بشىء يسمى حقاً أو حقيقة وبذلك تكون خلاصة المذهب هى (البحث عن تبرير المنافع كما يراها أصحابها فى عالم يخلو من الحقائق وقد أرهقه البحث عنها).

حسن. أن الرؤية الآن تتضح أمامنا لكى نستطيع أن نرى نظرة العبث الكامنة وراء تلك الفلسفة، وكما قلت سابقاً فإنه ليس كأى عبث، فهو مثلاً ليس كالعبث الذى نجده عند البير كامو أو عند صمويل بيكيت أو حتى عند كفكا، ولكنه شيئ خطير جداً، إنه عبث يحاول أن يكون منتفعاً ومستغلاً.

ويشاع بين البعض أن البراجماتية تمثل تسويغاً فلسفياً لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة وهذا اعتقاد ساذج لأنه البراجماتية أبعد شراً من ذلك فهذا المبدأ يعنى أن الوسيلة القذرة قد تبررها الغاية الشريفة لكن البراجماتية لا يهمها الغايات الشريفة فى شيد وإنما المهم لديها هو أن تكون الوسائل قادرة على تحقيق الغايات.

وبعد أن أوضح المفهوم الانتهازى الذى لا يمكن أن ينتهى إلا إليه المراد بمعنى النفع فى هذه الفلسفة، استطعنا أن ندرك مدى ما تنطوى عليه يمن شرور يحاول وليم جيمس إكسابها ثوباً فلسفياً وأخلاقياً سفسطائى الألوان، مما يجعله أكثر شراً.

لا يبقى الان سوى معنى واحد للمنعفة فى المفهوم البراجماتى لها وهو المنفعة الخاصة لكل شخصى على حده، وسواء قصد جيمس ذلك أو لم يقصد فإن ذلك لا يهمنا كثيراً، ولكن المهم فى الأمر أن هذا هو المترسب من هذه الفلسفة.

لقد بدأ المحك البراجماتى من موقف عبثى لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق بل ومشككاً فى كل الحقائق التى اطمأن إليها الآخرون، بل ومنكراً لكل الوسائل المعرفية التى تعارف عليها البشر، وانتهى إلى موقف عبثى لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق، ولكن من خلال إعمال هذا المحك البراجماتى يكون قد ترسب فى

وعى القائمين بذلك أنه ما دام لا يستطيع أحد الإتيان بالحقائق المؤكدة فعلى كل منا أن يعتبر ما ينفعه ـ بحسب اعتقاده هو عن المنفعة ـ هو الشىء الصحيح أو الحقيقى أو أى اسم آخر يريد أن يسميه المهتمون بذلك كما يشاءون.

يقول الإمام محمد باقر الصدر[1] «إن إعطاء المعنى العلمى البحت للحقيقة وتجريدها من خاصة الكشف عما هو موجود وسابق استسلام مطلق للشك الفلسفى.. إن من حقنا التساؤل عن هذه المنفعة العملية التى اعتبرت مقياساً للحق والباطل فى «البراجماتيزم» أهى منفعة الفرد الخاص الذى يفكر؟ أو منفعة الجماعة؟ ومن هى هذه الجماعة وما هى حدودها وهل يقصد بها النوع الإنسانى بصورة عامة أم جزء خاص منه؟ وكل من هذه الافتراضات لا تعطى تفسيراً معقولاً لهذا المذهب الجديد.

فالمنفعة الشخصية إذا كانت هى المعيار الصحيح للحقيقة وجب أن تختلف الحقائق بإختلاف مصالح الأفراد فتحدث بسبب ذلك فوضى إجتماعية مريعة حين يختار كل فرد حقائقه الخاصة دون أى اعتناء بحقائق الاخرين المنبعثة عن مصالحهم وفى هذه الفوضى ضرر خطير عليهم جميعاً. وأما إذا كانت المنفعة الإنسانية العامة هى المقياس فسوف يبقى هذا المقياس معلقاً فى عدة من البحوث والمجالات لتضارب المصالح البشرية وإختلافها فى كثير من الأحايين».

يقول الدكتور توفيق الطويل[2]: «ويكفى أن تعتبر البراجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة فى الأسواق قيمتها لا تقوم فى ذاتها بل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلاً فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ولم يجد أصحاب البراجماتية غضاضة فى النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التى تطرح فى الأسواق وهذه هى العقلية الأمريكية فى الفلسفة وفى الأخلاق وفى السياسة وفى كل مجال».

---

(١) فلسفتنا

(٢) الفلسفة الاخلاقية نقلا عن د .مصطفى حلمى ـ الإسلام والفلسفات المعاصرة.

والعبث في هذه الفلسفة يكمن وراء نظرتها العامة المتشككة واللامبالية في كل الوسائل المعرفية، بما فيها نظريتها هي ذاتها في المعرفة.

ولكن الجديد في الموضوع أن العبث هنا عبث ذو طبيعة خاصة، عبث بالرغم من إدراكه لذاته أنه عبث إلا أنه يريد أن يستفيد.. أن ينتفع في كل لحظة يشعر فيها أنه سينتفع أياً كان نوع ذلك الانتفاع فربما يخفف ذلك من وطأة عذاب الشعور بالعبث على النفس، فبدلاً من أن يتقدم بها إلى السأم والموت مثل العبثيين بوجه عام والوجوديين من العبثيين بوجه خاص ـ فإنه يريدها «أي يريد البراجماتي من نفسه» أن تعمل عملاً دؤوباً على ما يريحها دون أن يهتم بالتفكير في انعكاس ذلك على شقاء الآخرين، لأن العبث لا يفهم هذه المعاني بل ينكر وجودها أصلاً، وكل ما يطلبه منا جيمس هو أن ندع تلك الأفكار البراجماتية التي يكمن وراءها تلك النظرة العبثية إلى الوجود ـ تمر! فهل من الممكن أن نتركها تمر..؟!؟!

الأفكار الصحيحة هى مايأتى عنها منفعة عملية أما كل ما هو غير ذلك فهو لا شىء.

يذهب ليم جيمس أن هناك أفكاراً ليس فى استطاعتنا أن نحكم عليها بأنها صحيحة أو كاذبة لأن المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة تماماً فى دائرتها، فماذا يكون موقفنا إذن من هذه الأفكار؟ هل ينبغى علينا أن نتوقف عن الحكم عليها؟ أم يحسن بنا أن تفترض عدة فروض من أجل تفسيرها؟.

الواقع أننا لا نستطيع أن نحيا أو نفكر دون قدر من الإيمان أو الإِعتقاد، وليس الاعتقاد ـ من وجهة نظره ـ إلا فرضاً ناجحاً، فلماذا لا نلتجىء إلى إرادة الاعتقاد حيث يعثر الوصول بداهة على حقيقة يقينية؟ ألا يحدث أحيانا أن يكون «الاعتقاد» نفسه عاملاً فعالاً من عوامل تحقق ما نؤمن به أو ما نعتقده؟.

إننا بدلاً من أن نتسائل عما يسيِّر الأشياء هل هى المادة أو الله يجب أن يكون تساؤلنا كالتالى: ما هو الفرق العملى الذى يمكن أن يحدث الآن إذا قدر للعالم أن تسير دفته بواسطة المادة أو بواسطة الله؟.

وبالنسبة لماضى العالم ليس ثمة فرق سواء اعتبرناه من عمل المادة أم حسبنا أن روحاً قدساً هو خالقه ومنشئه. أما بالنسبة للمستقبل فإن المادة لا تبشر بشىء من النجاح الذى نسعى إليه، بل تبشر بالتحطيم النهائى المطلق للكون وتحوله إلى مأساة فى نهاية المطاف لذلك فإنه يجب أن يكون اعتراضنا الحقيقى على المادة ـ فى زعمه ـ هو قنوط نتائجها العملية.

هذا فى حين أن فكرة الله مهما تكن أقل وضوحاً من تلك الأفكار الحسابية التى أصبحت سارية رائجة فى الفلسفة الميكانيكية فإن لها على الأقل الميزة العملية المتفوقة عليها من حيث نتائجها النفعية التى تمنح الأمل فى المستقبل.

والإله الذى يحتاجه كل منا ـ على حد وقله ـ يتصوره البعض معزياً مقوياً، والبعض منذراً معاقباً تبعاً لحالة كل شخص وحاجاته.

يجب أن نغفل عن صفات ذلك الإِله النظرية المعروفة من وجود بالذات وروحانية وبساطه وما أشبهها لأنها عديمة الفائدة ومن ثم عديمة المعنى وعلينا أن نقتصر على الصفات المفيدة لنا مثل القدرة والخيرية لانهما تبعثان فينا الرجاء.

ولكن يا ترى ما هذه المنافع التى يريدها جيمس من الدين؟

إنها الراحة والهدوء والسكينة والطمأنينة والسلام والاغتباط والمشاعر المتدفقة التى تلهب الصدور وتبعث الحركة فى الحياة.

أى أن جيمس يريد من الدين أن يكون مجرد مسكن أو مخدر يستطيع الإنسان باعتياده إياه أن يواصل حياته بقوة وحماس أكبر، والراصد للمذهب يستطيع أن يتبين، السلوك الذى يمكن أن يكون عليه اتباعه ولهذا لزمت الحاجة إلى الدين. كمخدر لسلوكهم النفعى الانتهازى ـ يساعدهم على مواصلة أفعالهم اللا إنسانية بنشاط أكبر.

وعلى هذا الأساس فإن جيمس لم يهتم كثيراً بالتفرقه بين كون الخالق هو الله جلا شأنه ـ أو المادة أو البحث عن كون الله موجوداً أو غير موجود بل إنه يحدد صفات الإِله الذى يقبله ويرفض الصفات التى لا يعتقد هواه بكونها نافعة، أى أنه لا يؤمن بإله خالق بل هو يخلق من عنده إلهاً محدد الصفات يعمل على خدمة وإرضاء من يؤمن به.

إن الإِله المطلوب لدى جيمس يجب أن يكون ـ على حد تعبيره ـ صديقاً ومعيناً ووفياً وخادماً وقد يكون معزياً قوياً وقد يكون منذراً معاقباً تبعاً لحالتنا وحاجتنا وكما انه هو خادم لنا فهو رفيق كثير المطالب دائب الحاجات لأن ذلك يفرض علينا واجبات جديدة ومهمات كثيرة تبعث فيما حولنا جواً من العواصف والمخاطر من شأنه دائماً أن يشحذ همنا وأن يوقظ فينا أعلى الامكانيات، وهو نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقدمات بقائه لإنه إله متناه هو نفسه جزء من العالم.

لقد اعتقد جيمس أن مذهبه يبيح له كل شيء ما دام يراه مفيداً حتى خلقه للآلهة ذاتها بالأوصاف التي يهواها وذلك فقط لمحض المنفعة وذلك على أساس قوله: «في مقدورنا أن نتمتع بإلهنا إذا كان لدينا إله»[١].

لقد استعاض جمس بالاعتقاد في إله من خلقه عن الله نفسه واعتقد أن ذلك سيحقق له المنافع التي يبغيها فهل من الممكن أن يتحقق شيء من ذلك.

إن هذه المنافع وغيرها لا تتحقق إلا بشرط واحد هو أن يكون الإنسان مقتنعاً بوجود الله فعلاً، أما إذا لم يكن مقتنعاً بذلك فإنه من المستحيل أن يجد هذا العون من إله هو الذي خلقه أو حتى اعتقد في بوجوده من أجل هذا العون.

إن ذلك اشبه ما يكون برجل يدرب نفسه على الاعتقاد بإنه غني ثم يحايول أن يستمد من هذا الغني الوهمي المال الذي يبتغيه! وواضح مدى ما في هذا المثال من خبل.

ويقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي [٢] عن ذلك: «حسبك لكي تعتقد بأمر ما اعتقاداً جازماً، أن تتجه منك الإرادة إلى ذلك وان تشعر بمجرد الحاجة إليه فسوف لا تعجز إرادتك أوحاجتك إذ ذاك عن أن تستخرج لك الدليل تلو الآخر على ما تفضل الاعتقاد به.. إنهم يكونون نسيج العقيدة الدينية في أفكارهم من خيوط المصالح الدنيوية».

ويقول برتر اندرسل[٣]:« ان جيمس يريد أن يستعيض بالإيمان بالله عن الله ويزعم أن هذا سيجعل كل شيء على ما يرام. ولكن هذا لا يعدو كونه شكلاً من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذي هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة».

والإسلام البراجماتي يعني بإيجاز شديد: التعامل بالمنظور النفعي مع الإسلام أي استغلال الإسلام للمنفعة «كما يراها البراجماتيون» دون التقيد بإطاراته أو شروطه

(١) البراجماتية.
(٢) كبرى اليقنيات الكونية.
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة.

أو تعاليمه. هذا بالإضافة إلى التوفيق أو بقول أدق التلفيق المستمر بين مفاهيم البراجماتية الدينية التى تتعامل مع الدين بوجه عام على أنه مخدر ذو مفعول متجدد دائماً وعلى أنه أحد الوسائل الإحتياجية لاكتساب المظهرية الإجتماعية وبين بعض المظاهر والشكليات الإسلامية التى يمكن استغلالها لصالح تلك المفاهيم، ومع أن استغلال الدين بشكل نفعى أمر قديم قدم الزمن إلا أنه منذ أواسط السبعينات ومع سقوط بلد إسلامى كمصر فى أسر الهيمنة الأمريكية وغزو الأفكار البراجماتية لمجتمعنا فقد أدى ذلك إلى وجود البيئة المناسبة التى عملت على ترويج نمط التعامل مع الدين بشكل نفعى وإيجاد المبررات الفلسفية لتسويغ ذلك النمط وإضفاء الشرعية عليه.

كما أن المفاهيم الجديدة أدت إلى تطوير الأساليب التقليدية لإستغلال الدين للمصالح الشخصية وكذلك استحداث أساليب أخرى جديدة عن تلك الأساليب القديمة ففى مجتمع تكون السيادة فيه للقيم النفعية بوجه عام يكون من الطبيعى جداً أن يسود فيه نمط التعامل النفعى مع الدين بوجه خاص.

• بعض اثار الأفكار الأمريكية على المجتمع المصرى

لقد إستطاعت هذه الأفكار أن تجعل من المال إلهاً يعبد من دون الله كما استطاعت أن تسقط القيم والمبادىء وتحيلها إلى الفاظ منفرة ممجوجة كما إستطاعت تسطيح الكثير من المفاهيم الدينية وإحالتها بالتأويل والتبرير إلى مجرد شعارات شكلية وأسقطت المجتمع المصرى فى هوة التطاحن الإجتماعى من أجل الحصول على المال والثروة وسقط فى هذا الصراع الأغلبية من الفقراء والمحرومين بعد أن هرستهم ميكنة الحياة البراجماتية وعاد عصر الرقيق بصورته الجديدة حيث سقطت كثير من الفتيات (والجميلات منهن على وجة الخصوص) ضحايا تعيسات يبعن كالجوارى لمن يملك أكثر أو يدفع أكثر فى بغاء قهرى مقنع بالشرعية يُسمى زواجاً. ووقع الشباب فى مستنقع العجز والفشل والإحباط والركود المدمر لنفسيتهم وبنيتهم الداخلية. وتراجعت قيم العلم والأخلاق والعمل بل وصارت أشياء مثيرة للإزدراء.

الخلاصة بإستثناء ما حفظ الله فإنه لم يعد هناك عند الناس إلا هدف واحد هو البحث عن المال والنفوذ بأية وسيلة.

البراجماتية والعولمة والحداثة وما بعد الحداثة

في أوائل القرن العشرين كتب وليم جيمس في رسالة إلى أحد أصدقائه أن البراجماتية ستدمغ فكر العالم كله بطريقتها في خلال عشرة سنوات. وإن كانت تنبؤات وليم جيمس قد تأخرت بعض الوقت إلا أن الواقع الذي تحقق أثبت أنها كانت صحيحة بالفعل فبانتقال مركز الثقل الغربي إلى أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية قادت الفلسفة البراجماتية الفكر الغربي بوجه عام ثم كانت هي المسئولة عن التدهور السريع في سقوط المعسكر الشرقي أيضاً.

والذي يؤكد اكتساح البراجماتية للمعكسر الشرقي أيضاً أن أغلب الرؤساء الذين جاءوا إلى تلك البلاد بعد سقوط الشيوعية عندما سألوا عن الفلسفة التي يؤمنون بها. أجابوا: إنها الفلسفة البراجماتية.

والتطبيق السياسي لتلك الفلسفة الأمريكية يعني اختزال طاقات شعوب العالم من خلال العولمة إلى طاقة دفع لماكينة الحياة البراجماتية الإستهلاكية للنخب الرأسمالية والسياسية المسيطرة فهي تبتعث من خلال آليات الغرب الأمريكي الإعلامي المسيطرة على العالم أشد الرغبات الإستهلاكية سعاراً في نفوس الناس في نفس الوقت الذي يتم فيه إغراؤهم بتحطيم كل المبادئ والقيم في سبيل تحقيق تلك الرغبات. ولأن موارد العالم أجمع - كما قلت - لاتكفي لتعميم تحقيق تلك الرغبات فإن لايستطيع تحقيقها إلا أكثر المتصارعين براجماتية بينما يؤول لهاث الجماهير الغفيرة إلى طاقة دفع لماكنية تلك الحياة البراجماتية التي تقودها النخب السياسية والاقتصادية المسيطرة على العالم.

لكن مشكلة التي يقع فيها الغرب الأمريكي نفسه الأن أن البراجماتية التي استطاعت بتأكيدها على عجز الفكر الفلسفي الغربي عن إدراك الحقيقة المعرفية تحطيم كل الفلسفات والأيديولوجيات الغربية قد تولد عن تداعيات عجزها الفلسفي نفسه

وما تنطوى عليه من مضمون عبثى وتداعيات نتائج تطبيقاتها الظالمة على شعوب المجتمعات المعاصرة تلك الأفكار المابعد حداثية التى تؤكد على هذه التداعيات دون تقديم مشروع بديل لها.

وتفسير ذلك أن البراجماتية تصنع إطاراً إلهائيا لمضمون عبثى فهى تقول لك أبحث عن المصلحة والمتعة واللذة بدلاً من أن ترهق نفسك فى البحث عن الإجابة على الأسئلة المصيرية فى الحياة مثل: من أين جئنا؟. وإلى أين نذهب؟ وهل الله موجود أم غير موجود؟ وماهى العدالة؟ وما هى القواعد التى يجب أن تحكم علاقتنا بالآخرين؟.

فالبراجماتية تصنع من خلال الحث المستمر على المصلحة والمتعة واللذة تصنع إلهاءً متواصلاً عن التفكير فى كل ذلك. ولكن العقول المفكرة فى الغرب قد أن تنتبه إلى ذاتها وتكتشف بعد مرحلة من الإلهاء أن البراجماتية لم تجب على شىء من تلك الأسئلة المصيرية ومن هنا جاءت ما بعد الحداثة. لأننا إذا قمنا بطرح حالة الإلهاء الحسى من البراجماتية فلن يبقى منها غير العبث. . وتقوم نزعة ما بعد الحداثة على رفض كل فلسفة تقوم على النسق الكلى أو على مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلاً عن الأساس الموضوعى للمعرفة. وكذلك رفض أى معنى للكمات مثل: يقين أو دوافع أو حق أو ذات. وإذا كانت الحداثة تمثلت كانعتاق من الرؤى الدينية والمشروعات التأملية الهيجيلية فإن الموقف المابعد حداثى الذى ينطلق من تداعيات اللامعرفية الفلسفية لاينزع المشروعية فقط عن الرؤى الدينية والأيديولوجيات الفكرية التأملية ولكنه ينزعها عن المشروعات الانعتاقية المضادة لها أيضاً. فما بعد الحداثة تحمل من الحداثة الذات المنقسمة المفتتة ولكنها تسنبعد كل مسافة نقدية منها أيضاً فهى «ضد الضد» وذلك لأن الشىء الأساسى الذى تحمله هو قناعتها بعدم إمكانية المعرفة. وإذا كان الحقيقى هو «العقلانى (المادى) فى عصر التحديث وهو المادى المتغير فى عصر الحداثة ففى عصر ما بعد الحادثة لايوجد أى أساس للتمييز بين الحقيقى والزائف وبالتالى فلا حقيقى ولا زائف»[١].

(١) دكتور عبدالوهاب المسيرى: العلمانية الشاملة.

وتشهد ثقافة ما بعد الحادثة على أن الرأسمالية المتأخرة (التى يتم تعميمها من خلال العولمة) أدت إلى جعل الذات المعاصرة شبكة مبعثرة مزاحة من المركز ـ من التعلقات اللبيدية المفرغة من الجوهر الخلاق ومن الجوانية النفسية فهى وظيفة عابرة من هذا الفعل أو ذاك من الاستهلاك أو خبرة وسائل الإعلام أو العلاقة الجنسية أو الموضة»(١).

وهكذا فإن الأفكار الما بعد حداثية لاتعمل فقط على تأكيد المضمون العبثى للبراجماتية ولكن أيضاً على تجريدها من إطارها النفعى الإلهائى الزائف وهى مع ذلك لم تقدم أى بديل فكرى فهى عملت على تفكيك كل التصورات والافكار وعلى تفكيك الإنسان ذاته فى النهاية.

الخلاصة من كل ما سبق أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البراجماتى النفعى الإلهائى ولكن يزاحمه الآن ويقف خلفه فى وعى العقول الغربية المفكرة الفكر الما بعد حداثى الذى يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكى التدميرى.

وعلى الرغم من أن مشارف القرن الجديد تنبىء بتفوق قوى أخرى اقتصاديا وتكنولوجياً مثل اليابان وألمانيا على الولايات المتحدة الأمريكية وهو ما يرصده محللون عالميون مثل لسترنارو الأمريكى(٢) وهانس بيترمارتين وهارالد شومان الألمانيان(٣) وشينتارو إيشهارا اليابانى(٤) إلا أن هذه القوى لاتخرج فى الأساس عن المنظومة الفكرية الحضارية الأمريكية ولاتمثل أيديولوجياً تناقضا جوهرياً معها بل أن هاتين الدولتين قد تراجعت منذ عصر العولمة عن الكثير من أهدافها الاجتماعية وكما يقول الألمانيان هانس بيترومارتين وهارالد شومان: «فإن الدول التى لاتزال ثرية حتى الآن قد راجعت نفسها تقوم فى ظل العالم الجديد ـ الذى لم يعد فيه للبعد الجغرافى

(١) تيرى إيجلتون (الرأسمالية والحداثة وما بعد الحداثة) ضمن مقالات كتاب ما بعد الحادثة: ت أحمد حسان ص ٢٣.
(٢) صراع القمة.
(٣) فخ العولمة: ٦٥.
(٤) اليابان يمكنها أن تقول: لا.

أهمية تذكر فى تحديد العلاقات المتينة القائمة بين المدن ـ بهدم ماسادها حتى الآن من نظام للتكافل الاجتماعى بسرعة تدعو للدهشة والعجب «وفى نفس الوقت تلم الثقافة الواحدة العالمية شمل النخبة دون أهمية تذكر للإنتهاء القومى»[١].

لذلك فعلى الرغم من تصاعد قوى عالمية كاليابان والصين خارج النطاق الإقليمى الغربى فإن تلك القوى لاتملك المنظومة الفكرية الى تستطيع مواجهة ما يشكله ذلك الفكر من إغراء للنخب والشعوب على السواء خصوصا بعد استلابها الحضارى للغرب على امتداد عشرات السنين. فلا تملك الكونغوشوسية من خلال منهجها الإصلاحى الطوباوى الموجه إلى الفرد ولا البوذية القائمة على القمع الدائم للذات تقديم المنظومة الأيديولوجية الجماعة القادرة على المواجهة بخلاف الإسلام الذى يمثل منظومة أيديولوجية مترابطة لاتقبل التجزؤ تكشف عن الحقيقة وتدعو إلى المساواة والعدل وتحقيق الأمان المعيشى والإنحياز للفقراء والمستضعفين فى الأرض. وتربط بين ذلك وبين الإيمان بالله ذاته رباطاً عضوياً لاينفصم. وكما يقول روبرت كابلان[٢] الخبير الأمريكى بشئون العالم الثالث: «فى هذا الجزء من العالم سيكون الإسلام بسبب تأييده المطلق للمقهورين والمظلومين أكثر جاذبية فهذا الدين المطرد الانتشار على المستوى العالمى هو الديانة الوحيدة المستعدة للمنازلة والكفاح». فالتصور الإسلامى هو الذى يتناقض تماماً فى منطلقاته مع كل الأسس والغايت التى تنطلق منها الأفكار البراجماتية والمابعد حداثية الموجهة للعولمة الأمريكية. وهو التصور الذى يمتلك الإجابة على الأسئلة المصيرية الباعثة على القلق الإنسانى ولايحتاج إلى هذا الإلهاء الحسى الذى تقدمه البراجماتية فى النموذج الاستهلاكى الغربى الذى تبشر به العولمة.

كما أن الإسلام بمنظومته الرسالية لايستطيع مكتوف الأيدى أمام ما تمارسه العولمة الأمريكية من سحق للشعوب وتحطيم للكينونة الروحية للإنسان وبعد سقوط

---

(١) فخ العولمة: ص ٦٤.

(٢) نقلا عن هانس بيترمارتين وهار الدشومان: فخ العولمة: ص.

الأيديولوجيات الغربية يظل الإسلام الأيديولوجية الوحيدة القادرة على استنهاض شعوب العالم الفقيرة والمستضعفة وإنقاذها من مظالم العولمة بل وإنقاذ الطبقات الفقيرة والمستضعفة فى بلاد الغرب الأمريكى ذاتها.

ولكننا يجب أن نعترف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطاً محددة تتمثل فى وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة فى ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة. والشعوب القادرة على التضحية والصمود والعطاء فى المراحل الأولى من المواجهة التى ستجنى ثمارها بعد ذلك ويتطلب قبل كل ذلك إجتهاداً فكرياً نشيطاً ومبدعاً يقصر عنه الفكر الإسلامى الآن. وليس أمامنا الآن إلا أن نبلغ تلك القدرات أو نرتضى بفرضيات العولمة لنعش فى جحيم القهر والعبودية إلى الأبد.

ثانياً: الفلسفة الوجودية

نشأت الوجودية على يد كير كجورد كرد فعل على موضوعية هيجل فقال بالذاتية وأن الحقيقة فى الذاتية وأن الوجود الحقيقى لا يمكن أن ينكشف إلا بتكثيف الإنفعال فرفض أن يكون الإنسان مجرد جزء من كل يلاشيه ويلغى وجوده.

يقول كيركجارد[1]: «أستطيع أن أقول أننى اللحظة التى أعيشها وأرفض أن أكون فقرة فى نظام» ووضع كيركجورد الأسس الأولى للوجودية فالإنسان بوصفه الذات المفردة هو مركز البحث وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة.. إلخ. هى المقومات الجوهرية لوجوده والحرية والمسئولية والاختيار هى المعانى الكبرى فى حياته[2]. ثم إنقسمت الوجودية بعد ذلك إلى وجودية إيمانية ووجودية إلحادية وتلك الأخيرة هى التى الدور عليها موضوعنا.

الوجودية الإلحادية: تزعم الفيلسوف الألمانى هيدجر هذه الفلسفة بعد مرور العالم بمحنة الحرب العالمية الأولى وتكلم عن علم الوجود وأراد أن يفهم الوجود

(١) نقلا عن جان قال: ماهى الوجودية.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية.

بصفة عامة فى الموجود البشرى فهو يرى فى كينونه الموجود البشرى سبيلا مشروعاً لفهم حقيقة الوجود. والإنسان يجب ألا ينسى أن وجوده هو وجود مع الأخرين بيد أن إنسان العصر الحديث على حد قول هيدجر ـ قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة لأنه قد اتخذ من (الوجود مع الأخرين) ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص فلم يعد وجوده سوى مجرد إنغماس فى عالم الجمهور وهكذا فقد إنسان العصر الحديث ـ إنسانيته وحريته وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الاخرين. ويفرق هيدجر بين ضربين من الوجود البشرى هما الوجود الأصيل والوجود الزائف فالوجود الأصيل هو ذلك الوجود الحقيقى الذى تشعر معه الذات أنها قائمة بنفسها مسئوله عن ذاتها وأنه قد خلى بينها وبين حريتها وأنه لابد أن تأخذ على عاتقها تبعه وجودها أما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى تهبط فيه الذات بنفسها وتميل إلى الإنغماس فى المجموع آملة من وراء ذلك التهرب من حريتها والتنصل من مسئوليتها والتخلص من شعورها بالقلق ومن خلال القلق يتضح للموجود البشرى عدم جدوى الموضوعات العالمية وتفاهة شتى الأشياء الكامنة فى هذا العالم واتسام كل ما فى الوجود بصبغة العدم والوجود البشرى عنده هو فى صميمه (وجود نحو الموت) وكل محاولة للهروب من ذلك القلق الذى يسببه لنا التفكير فى الموت هو انحدار لمستوى الوجود الزائف الذى يعيشه الآخرون[١]. ويذهب الكاتب أحمد عبدالمجيد[٢] إلى أن خلاصة ما يمكن قوله بالنسبة لفلسفة هيدجر الوجودية أنها قد أحدثت انقلاباً فلسفياً لسببين:

١) أولهما رفضها للمنظور العلمي في التعامل مع الأسئلة الماهية خاصة في التعامل مع الله والتشكيك في قواعد المنطق المعرفية باعتبارها المصدر السليم المؤسس للفكر.

٢) إن تلك الفلسفة التي تعتبر ـ فيما نذهب إليه ـ استكمالاً لفلسفة كانت المطروحة في كلاسيكية نقد العمل الخالص تبرز أهمية البحث الأنطولوجي الوجودي

(١) د. زكريا إبراهيم: درناسات فى الفلسفة المعاصرة.

(٢) العلاقة بين هيدجر وكانت (دراسة لم تنشر بعد).

بالمقارنة بالبحث الإبستمولوجى المعرفي باعتبره قادراً علي استيعاب الحقائق التي وقفت أمامها ابستمولوجيا العلم حائرة. كما أن هذه الرؤية الفريدة تتفق مع واقع العلوم الذي بدأ يظهر مؤخراً والذي كشف عن نقائص المنطق العلمي خاصة بعد الستينات من هذا القرن» أ.هـ ومن جهتنا من نعتقد أن هيدجر يعكس هذا الكلام زاد الأمر غموضاً.

وهذا الكلام الذى قال به هيدجر عن الموت والعدم والقلق لا يعتبر خطراً من وجهة النظر الإسلامية فقط بل إنه جعل بعض المفكرين الغربيين أنفسهم يعتبرونه خطراً دولياً على الفكر والإنسانية[١]. وبعد أن قاسى العالم ويلات الحرب العالمية الثانية وعانى من الدمار الجماعى والخوف من الفناء البشرى ودب فى النفوس الشعور بالقلق والرعب من المجهول فكان الإلتجاء إلى الفلسفة الوجودية هو الأمر الطبيعى والمناسب للتعبير عن ذلك عند الغربيين ولقد بدا ذلك واضحاً فى كتابات الفيلسوفين الغربيين جان بول سارتر وألبير كامو.

أما سارتر[٢] فيقول: «إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية.. وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والتزامه قولا لا معنى له. وقد كتب ديستويفسكى مرة «إن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شيء مباح» وما كتبه ديستويفسكى هو النقطة التى تنطلق منها الوجودية والتى نعتقد معها أن إنكار وجود الله يعنى أن كل شيء يصير فعلاً مباحاً».

ويقول سارتر فى مسرحيته الأبواب الموصدة: «إن الآخر هو الجحيم لأنه ينظر إلى بإعتبارى شيئاً وفى هذا هدم لذاتيتى.. فلا يمكن أن يكون هناك حب يجعل الإتحاد بالآخر ممكناً لأن الذات المستقلة ترفض أى تنازلات عن حريتها وذاتيتها.. والآخر هو الصخرة التى تتحطم عليها إرادتى» وفى هذه المسرحية يصور ثلاث شخصيات رجلاً

---

(١) جان نال: ماهى الوجودية.

(٢) الوجودية مذهب إنسانى.

وامرأتـين يـتلاقون بـعد الموت فـى حجـرة موصدة الأبـواب من حجـرات الجحـيم ويكتـشف الثلاثة أن كـلاً منهم فى الـواقع هو الجحـيم بالنسـبة للآخر. ومسـرحيات سارتر بوجه عام تعـكس الإساس بالعدم والإحساس بالغثيان والسـأم والقلق والعبث واللا معقول وشتى المشـاعر الوجودية أى المشاعر التى يعتبرهـا سارتر ملازمة للوجود الإنسانى(١).

وفى هذا الـعالم الرهـيب الذى يتـكلم عنـه سارتر لا يصـير القتـل والإجرام أمراً مفزعاً. ومع هذا التحرر الإباحى تسقط كـل الحواجز التى تقف بين الإنسان وما يريد أن يفعله مهما انطوى هذا الفعل على البـشاعة والدناءة فلا يصير غريباً مثلاً أن يعاشر الشخص الذى يؤمـن بهذه الأفكار أقرب القريبات لـه (المحرمات) معاشرة الأزواج ولقد حـاول سارتر الخروج مـن هذا المأزق والتـراجع عن كلامـه السابق بـقوله: «إن حريتـى تتوقف تمـاماً على حريـة الغير، وحريـة الغير تـتوقف على حـريتنا» لأنـه بعد اسقـاطه لـلقيـم وإنكـاره لوجود الخـير قـد هدم كل الحـواجز الـتى تحول بـين حـرية الشخص وحرية الآخرين ويصير كلامه ذلك هو نـوع من التستر الفلسفى على تحرره الإباحى إلتجأ إليه. تحت ضغط الإنتقادات الحادة للإشتراكيين عليه.

أما البيركامى(٢) ففى كـتابه أسطورة سـيزيف فهو يـكتب فصولـه بتلك العـناوين اللاجدوى والانتحار ـ الأسوار اللا مجدية ـ الإنتحـار الفلسفى ـ الحرية اللامجدية ـ الإنسان اللا مجدى ـ الخلق اللا مجدى ـ الأمل واللا جدوى» وهكذا تظل فكرة اللا جدوى فى كل شىء داخل وخارج الإنسان متمثلـة فى كل سطور الكتاب الذى يشبه فيه حياة الإنسان بحياة سيزيف الذى حكمت عليه ألهة الأساطير بأن يرفع صخرة إلى قمة الجبل وكلما وصل إلى القمة سقطت الصـخرة ليعود كى يرفعها ثانية هكذا وبلا انقطاع فالحيـاة تصير العادة والعادة تؤدى إلى المـلل والملل يثير السأم والغـثيان وتصير المشكلة الفلسفية الهامة الوحيدة ـ على حد قوله ـ هى الإنتحار.

---

(١) راجع من الوجودية إلى العبث.

(٢) يرى بعض مؤرخى الفلسفة عدم إدراج البيركامو (أوكامى) ضمن الفلاسفة الوجود يين.

من خلال العـرض السابق يستـطيع المثقف الـعادى أن يدرك مدى ما تحمـله تلك الفلسفة من أفكار مدمرة للكينونة الإنسانية نفسها.

وفى الحقيقة فإن هذه الـفلسفة لم تقم أفكارها على أسس موضـوعية قابلة للأخذ والرد وإنما هى مجرد تعبـير عن نزعة إنسانية تمتلىء بالمراره والـعجز عن فهم الوجود تمخضت عن إلحاد الغربيين وما يؤدى إليـه ذلك الإلحاد من قسوة الشعور بالوحدة فى هذا العالم الرهيب والرعب من العدم الذى ينتظره.

وأهم المسائل المحدودة التى تستحق المناقشة الموضوعية فى هذه الفلسفة هى مسألة الإدعاء بأن الـوجودية مذهب إنسـانى يقوم علـى المسئوليـة وأن الإنسان عندما يـختار لنفـسه فإنه يخـتار لكل البـشر معه ولذلك فـهو مسئول عـن هذا الإختيار وعـليه أن يتحمل نتيجته و هو ما ذهب إليه سارتر على وجه الخصوص.

أقول إننا لو وضعنا هذه العبارات بجانـب عبارات أخرى لسارتر نفسه مثل «إنهم يكتـشفون فى وقـت واحد أن كل الأفعال الإنـسانية سـواء. وأنها ـ بحتـمية مبـدئية ـ محكوم عليها بالفشل.. وهكذا يستوى آخر الأمر أن أثمل بالشراب فى وحدتى أو أن أقود الشعوب»[1].

وبجانـب قول رفيقـة عمره سيـمون دى بوفوار «إفعـل ما ينبـغى لك، وليـكن ما يكون»[2]، هذا بالإضـافة إلى ما تـنطوى علـيه هذه الفلـسفة من إلحـاد وإنكار للـقيم وعدم الإيمان بشىء والـرعب من المجهول والعدم فإن كل ذلك يـؤكد لنا مدى إدعاء هذه المسئولية الوجودية وأن المذهب بذاته هو غـاية فى الفردية ولا علاقة له بالإنسانية الجمـاعية علـى الإطلاق إلا أن سارتـر أراد من ذلك تمـرير المذهب مـن بين مـطارق الجماعيين الذين وقفوا فى وجهة فحاول أن يكـسوه بهذا المظهر الإنسانى كما قلنا من قبل.

أما عن باقى الأفكار الوجودية الأخرى فإن الفيلسوف العالم جارودى يصفها بأنها «تؤدى إلى تطبيقات عملية تبعث على الذعر»[3].

---

(١)، (٢)، (٣) نقلا عن د. مصطفى حلمى: نفس المرجع.

«ويتسائل جارودى فى حيرة: كيف أصف هؤلاء المفكرين والكتاب ثم يجيب قائلا: إنهم سفاحوا الثقافة والفكر»[1].

ولعل ذلك يذكرنا بما حدث لطالب الهندسة الذى قتل والديه وحاول قتل أخته ثم حاول الإنتحار وعندما سألوه لماذا فعلت ما فعلت قال: «لأننى وجودى».

وعلى العكس مما قامت عليه هذه الفلسفة من الإلحاد فإن المنطلق الذى ينطلق منه التصور الإسلامى للكون هو الإيمان بالله.

فالإيمان بالله يمنح الإنسان الشعور بأن هناك قوة عليا أزلية سر مدية لا يجوز عليها الفناء، بعكس هذا العالم الفانى الذى يمضى حتما إلى الزوال، فيحيا المؤمن حياة كلها الأمل والرجاء لإيمانه بأن الله دائم باق، وكأن هذا الإيمان هو النور الذى يخرجه من ظلمات الشعور بالفناء السارى على جميع الموجودات الذى يشعر به الملحدون فيصيبهم اليأس والخوف والرعب، فالإيمان بالله أمل ورجاء وقوة، والإلحاد به تشاؤم ويأس وخوف وأسر للإنسان فى شرك الشعور بفناء الوجود ومسيره إلى الزوال.

وعلى ذلك فإن الإسلام لا ينظر إلى الموت على أنه العدم الذى سوف يمضى إليه الجميع كما تنظر إليه الوجودية ولذلك فإنه لا يعكس لدى المسلمين الشعور بالقلق والرعب واللاجدوى كما يحدث عنه الوجوديين فالموت فى الإسلام يعنى مجرد ممر قصير للانتقال من الحياة الدنيا الفانية إلى الحياة الآخرة الأبدية أى أن الموت يعنى الطريق إلى الخلود الأبدى فإما جنة أبدا وإما نار أبدا وهذا ما يعكس الشعور بالمسئولية الحقيقية تجاه اختيارنا أمام الإمكانات التى تتيحها لنا الحياة التى نعيشها، لأنه على أساس هذا الإختيار تتحدد وجهة الإنسان الأبدية (الجنة أو النار)، فيكون ذلك حافزاً على العمل الصالح الذى يتوخى دائماً فى الإسلام الخير الإنسانى العام، والذى يدفعه دائماً ذاك الحب الطامح إلى كمال الإيمان والسعادة الأبدية فى العالم الاخر.

فبدلا من أن يؤدى الموت بمعناه العدمى فى المفهوم الوجودى إلى الرعب والتمزق فإنه يؤدى بمعناه الإنتقالى فى المفهوم الإسلامى إلى التمسك بالفضيلة والعمل الصالح والخير الإنسانى. والمصير الإنسانى بعد الموت الذى يدعو الوجودى إلى القلق يمثل للمسلم الأمل فيما ينتظره من سعادة وكمال فى العالم الأخروى والدافع والحافز إلى التمسك بالفضيلة والعمل الصالح فى العالم الدنيوى.

أما مفهوم الحرية فى الإسلام فله معناه الخاص الذى لا يسمو إليه بل ولا يقترب منه. أى فكر بشرى مهما حاول ذلك فأهم عطاءات التوحيد للوجدان المسلم هو الشعور بالحرية والتحرر والإنطلاق فى هذا العالم دون خوف أو رهبة من أحد فبالتوحيد لا يكون على الإنسان سوى الإلتزام أمام إله واحد يعبده ويتلقى منه أوامره ونواهيه أماما دون الله من المخلوقات فهم عبيد ليس لهم أدنى سلطة على الإنسان أو الحق فى الحد من حريته.

فهو ينظر إلى المخلوقات التى دون الإنسان نظرة إستعلاء وينظر إلى إخوانه من البشر نظرة مساواة لا يخضع فيها أحد إلى أحد. لأن الإنسان لا ينبغى له أن يخضع رلا لله وليس لأحد حق عليه إلا الله أو ما منحه الله لآخرين من حقوق عليه. ويكون إلتزام الإنسان عند هذا الحد هو إلتزام أمام الحقوق التى منحها الله للآخرين وليس إلتزاماً أمام الآخرين بذواتهم.

ثالثا: الفلسفة الوضعية المنطقية

وقد ظهرت هذه الفلسفة على يد الفيلسوف النمساوى موريس شليك (١٨٨١ ـ ١٩٣٦) الذى تزعم حلقة سينا الفلسفية عام ١٩٢٩ داعياً إلى فلسفة علمية تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة، وتخليص الفلسفة نهائياً من كل أسباب اللبس والغموض ، عن طريق إصطناع منهج التحليل المنطقى. وقد إجتمعت كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (فى الكتاب الذى أصدروه عام ١٩٢٩ تحت عنوان :«حلقة فينا تصورا العلمى للعالم») على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هى العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية ولاسبيل إلى تحقيق هذه

الغاية إلاعن طريق التسلح بأسلحة «التحليل المنطقى» من أجل صبغ التفكير الفلسفى بخصائص المعرفة العلمية. وهى دعوه تتضمن جانبين هامين فى عملية تطبيق التحليل المنطقى: جانباً سلبياً يتمثل فى إستيعاب الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية إن لم نقل المعرفة البشرية بوجه عام.

وجانباً إيجابياً يتمثل فى توضيح العلوم ومناهجها والكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها إبتداء من معطيات التجربة(١).

ويذهب الدكتور زكى نجيب محمود إلى أن الفلسفة الوضعية المنطقية هى شعبة حديثة معاصرة من المذهب الوضعى لأوجست كونت.

يقول الدكتور زكى نجيب محمود (٢): «يرى المذهب الوضعى على يدى (أوجست كونت» وجوب الوقوف بمحاولاتنا نحو معرفة العالم الخارجى عند حدود الظواهر التى يمكن مشاهدتها وإقامة التجارب عليها واستخراج قوانينها العلمية القائمة على علاقة السببية، أما أن نجاوز الطبيعة المنظورة إلى ما وراء الطبيعة «الغيبيات» فتلك محاولة غير مشروعة ولاغناء فيها، إن جاز للاسبقين فى مرحلة الطفولة البشرية أن يحاولوها فلا يجوز ذلك لنا نحن الذين نعيش فى عصر العلم ودقته .. وللمذهب الوضعى شعبة حديثة معاصرة تسمى بالمذهب الوضعى المنطقى مؤداها أن مايجاوز حدود الخبرة الحسية ليس هوكما ظن «أوجست كونت» وكما ظن « كانتش متعذر المعرفة على الإنسان لقصور أدوات المعرفة عند ا لإنسان، وأنه لو كان مزودا بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لجاز أن يكون فى مستطاعه معرفة ذلك العلم الأسمى، بل هو مستحيل المعرفة يحكم تحليل اللغة نفسها التى يستخدمها من يتحدثون عن ذلك العالم الذى يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة، إذ أن تحليل تلك العبارات تحليلاً منطقياً يبين أنها عبارات بغير معنى» .. أما«الوضعيون المنطقيون» إذا سئلوا عن رأيهم فى عبارة كهذه، رفضوها لأن التحليل المنطقى

---

(١) راجع د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة.

(٢) نظرية المعرفة.

لإجزائها وطريقة تركيبها يبين أنها بغير معنى، فلايجوز قولها لا لأنها فوق مستوى العقل، بل لأنها عبارة فارغة»..

وحين يتحدثون عن (اللغة ذات المعنى) يقصرون هذا الإصطلاح على القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضة) من جهة والقضايا التأليفية القابلة للتحقق تجريبياً (قضايا العلم الطبيعى) من جهة أخرى فهذه النظرية تستلزم بطبيعة الحال إستبعاد مباحث كثيرة تدخل ضمن نطاق الفلسفة مثل الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال.

ويذهب رو دلف كارناب أحد فلاسفة الوضعية المنطقية الكبار إلى أن القضايا التأليفية التى تنطوى على معنى إنما هى تلك القضايا التى تتخذ «قيمةالصدق» فيها بالرجوع إليس بينة الحس وكل هذه القضايا ـ فيما يقول فيلسوفنا ـ محصورة فى نطاق العلم التجريبى وحين يتحدث كارناب عن «التحقق» إذ كانت قيمة الصدق المتشملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبر الحسية وتبعاً لذلك فإن القضايا التأليفية .. الوحيدة التى تنطوى على معنى أودلاله تلك القضايا التى تقبل التحقيق أو التثبيت وهى جميعاً قضايا علمية وهذا هو معيار التحقق أو التثبيت وهى جميعاً قضايا علمية وهذا هو معيار التحقق لأى معنى تحريبى ولما كان معنى أية عبارة منحصراً فى مجموع العمليات التى تتحقق عن طريقتهامن صحة تلك العبار فإن أى قضية لايمكن أن تشتمل إلا على ماهو قابل للتحقق وبالتالى ماهو واقعه من وقائع التجربة . وأما إذا كان ثمة شيء فيما وراء التجربة فإن هذا الشيء بالضرورة لن يكون قابلا للصياغة أو التعقل وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة هى التحليل المنطقى للغة ذات معنى أودلالة.

وعلى ذلك فإن كارناب يذهب إلى أن قضايا مثل الله موجود أو أن هناك قوة فاعلة هى المبدأ الموجه لسائر الكائنات تعتبر لدى الفيلسوف الوضعى المنطقى بمثابة عبارات فارغة تماماً من كل معنى فهى لاتدخل ضمن القضايا التحليلية كما أنها فى الوقت ذاته لاتقبل التحقيق تجريباً فهى مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع

الاستعمال الحقيقى لـلكلمات من جهة وتضم فى الوقت نفسه قـضايا زائفة لاتقبل التحقيق التجريبى فهذه العبارات أقرب ماتكون إلى الشعر والأساطير وإن كان هناك فرق بـين قائل هـذه العبـارات والشاعر هـو أن الأول لايريد أن يـعترف بأن أقـواله وليدة الإنفعال والعاطفة فى حين أن الثانى يسلم بأن شعره داة فنية يعبر بواسطتها عن الشعور بالحياة.

ويذهب رائد الفلسفة الوضعية . الفرد . ج . آير إلى أن:

«أن كل الـقضايا الـتى لايمكـن التحقـق منهـا تجريبياً هى قضايـا زائفة حيـث أنه لاتوجد أى جدوى من أية محاولة يراد منها الوصـول للمعرفة تتجاوز حدود التجربة وعلـى ذلك فإن قـولنا بـأن الله موجود لن يـكون من وجـهة نظـره (سوى لغـو فارغ لامعنى له على الإطلاق) وهكذا الحال بالنسبة لسـائر القضايا الغيبية فهى لاتخرج عن كونهـا قضايا نطلـقها على أشيـاء أو أحداث تعدو نطـاق الحس فهى بالضـرورة لغو فارغ لامعنـى له مادام الهدف الذى ترمـى إليه أن تصف لنـا حقيقة تكمـن فيما وراء التجربة. أما الـقضايا التحليلة (الرياضـية ـ والمنطقية) فيمكن اعتـبارها ذات معنى أو دلالة ولكنها بمثابة تحـصيل حاصل، وعلى ذلك فلا تبقى للقضايـا الحقيقة ذات القيمة سوى القضايا التى تدخل ضمن نطاق الحس والتجربة»[١].

فى الحقيـقة فإن الفلسفـة الوضعية المنطـقية هى تعبـير موضوعى عن حالـة العجز الفلسفى الـتى وصل إليها الفكر الغربى ومـا يذكر لهذه الفلسفة هو إعـترافها بذلك العجز وعدم التحايل عليه بالإتيان بمفاهيـم فلسفية جديدة لاتصمد طويلاً أمام ا لعقل والمنطق.

ولكن بـدلاً من أن يؤدى ذلك الإعتراف بـالعجز إلى الالـتجاء إلى الدين كـطريق معرفى لإدراك الحـقائق أغلقت هـذه الفلسفة كل الـطرق المعرفية أمـام البشر لإدراك الحقائـق المصيرية الـتى تحكم وجودهم وأرادت أن تفـرغهم من إنسانـيتهم بالتـعامل معهم كقـوالب مادية مصمته حيث لايـفترقون بذلك عن الجماد وذلك لأن الـفلسفة

(١) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم مرجع سابق.

من وجهة نظرهم ليست إلا منهج لتحليل اللغة والمقولات العلمية (أى تحصيل الحاصل) وليس فى استطاعتها أن تأتى بجديد إذن فليس للإنسان من سبيل للإجابة على الأسئلة المصيرية الملحة والتى من خلالها تتحدد معالم وجوده.

يقول الدكتور أبو عبدالرحمن بن عقيل الظواهرى.[1].

«إن منهج الوضعية تحليل الثقافة ماكان منها معلوماً أو معتقداً. وسبيل الفلسفة الحية التطلع إلى معرفة غير المعلوم بعد لتكون هادية لريادة العلم وتجاربه فالفلسفة من المنظور الوضعى هى منهج تحصيل الحاصل» .. أما الفلسفة فى مفهوم الأجيال فموضوعها الحقيقى تحليل المعرفة والقيم وربطها بوسائل المعرفة فى الذات البشرية.وبهذا تكون منهجاً للتفكير؟ أما الوضعية فليست منهجاً للتفكير بل هى منهج لتحليل المعلوم فحسب ثم التحير بعد ذلك» اهـ. كلام الدكتور. ومن وجهة نظرنا نحن الإحباط بعد ذلك.

أما موقف هذه الفلسفة من الدين فهو إقحام لها فى غير ما لا تملك الحديث عنه فكان يكفيها موقفها المتمحور حول اللغة بدلا من أن تخوض فى المدركات الغيبية معتمدة على المصادرة فكيف يمكنها أن تدعى فراغ تلك المقولات لعدم خضوعها للتحقق التجريبى مع أن من البديهى جداً أن هذه الغيبيات غير مادية ولأنها كذلك فلا يصح على الإطلاق محاكمتها إلى نفس المحك الذى تخضع له الماديات. أما الذين يريلون أن يخضعوا الذات الإلهية للتحقق التجريبى، فإنهم يستندون إلى حجة واهية ليتذرعوا بها على مواصلة عنادهم فى إنكار حقائق الدين حتى فى الوقت الذى لم يجدوا فيه مفراً من التسليم بعجز الفلسفة عن إجابة الإنسان عما يريد معرفته من حقائق.

---

(١) مجلة الحرس الوطنى: الحقة الثانية من حواره مع الدكتور زكى نجيب محمود.

رابعاً الشيوعية أو الماركسية

مازال أغلب العلمانيين العرب يعتمدون على الفكر الماركسى كأداة لتحليل القضايا المطروحة على الساحة الفكرية فى عالمنا العربى.. يحدث هذا على الرغم مما أعلنه قادة ومنظرو هذا الفكر أنفسهم فى مختلف الدول الاشتراكية فى العالم وعلى رأسها روسيا والصين من عجز وفشل فى حل مشكلات العصر وهو الأمر الذى يقتضينا للتعرض إلى قضيتين رئيسيتين:

الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسى على تحليل القضايا الفكرية والعوامل التى أدت إلى الاعتراف بفشله وسقوطه.

الثانية: هى ماهو الوعى الحقيقى للعلمانيين العرب بهذا الفكر وما هى حقيقة انتمائهم له والأسباب التى تجعلهم يعلنون تمسكهم به حتى الآن؟

القضية الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسى الواقعية على التحليل:

يقول لينين[1]:

«إن فكرة التطور كما صاغها ماركس وانجلس بالاستناد إلى هيجل هى أوسع جداً وأغنى فى محتواها الفكرة الشائعة عن التطور. تطور يبدو كأنه يستنسخ مراحل مقطوعة سابقاً ولكن على نحو أخر وعلى درجة أرفع (نفى النفى) ، تطور على نحو لولبى إذا صح التعبير لاعلى نحو خط مستقيم».

هكذا وضع ماركس تصوره للتطور فى قانون يمضى فى شكله اللولبى (الحلزونى) ما بين الموضوع ونفيه ونفى النفى.

ولأن ماركس يمثل ذروة الفكر المادى فى القرن التاسع فهو يرى تطبيق الموضوعات الأساسية لمفاهيمه المادية على المجتمع البشرى وعلى تاريخه فيرى أن علاقات الإنتاج هى التى تحدد كل مقومات المجتمع «إن الناس أثناء الإنتاج الاجتماعى لحياتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية. ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادى للمجتمع أى الاساس الواقعى الذى يقوم عليه بناء فوقى حقوقى وسياسى وتطابق أشكال معينة من الوعى الاجتماعى. إن أسلوب

---

(١) ماركس :إنجلز، الماركسية.

رنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الاجتماعى والسياسى والفكرى بصورة عامة. فليس إدراك الناس هو الذى يعين معيشتهم على العكس من ذاك معيشتهم الاجتماعية هى التى تعين إدراكهم وعندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة المادة درجة معينة من تطورها تدخل فى تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة أومع علاقات الملكية ـ وليس هذه سوى التعبير الفوقى لتلك ـ التى كانت إلى ذلك الحين تتطور ضمنها. فبعد ماكانت هذه العلاقات أشكالاً لتطور القوى المنتجة تصبح قيوداً لهذه القوى وعندئذ ينفتح عهد الثورة الاجتماعية ومع تغير الأساس الاقتصادى يحدث انقلاب فى كل البناء الفوقى الهائل بهذا الحد أو ذاك من السرعة، وعند دراسة هذه الانقلابات ينبغى التمييز بين الانقلاب المادى لشروط الإنتاج الاقتصادية ـ هذا الانقلاب الذى يحدد بدقة العلوم الطبيعية ـ وبين الأشكال الفوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية أو بكلمة مختصرة الأشكال الفكرية التى يتصور فيها الناس هذا النزاع ويكافحونه[١].

وعلى هذا فالطبقة هى البنية ؟؟ التى تقوم على أساسها كل الأشكال السياسية والفكرية والدينية للبنية الفوقية للمجتمع وبعبارة أبسط فإن الموقف الاقتصادى للطبقة هو الذى يحدد كل الاتجاهات الفكرية لمن ينتمون لهذه الطبقة وهذا ما يفعله الماركسيون عند دراستهم لمجتمع ما فإنهم يبحثون عن موقفه الطبقى أولاً.

ثم يطبق ماركس قواعد الدبالكتيك اللولبى على التطور التاريخى فيقول[٢]:

«إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات فالحر والعبد والنبيل والعامى والسيد الإقطاعى والقس والمعلم والصانع أى بالاختصار المضطهِدون والمضطهَدون كانوا فى تعارض دائم وكانت بينهم حرب مستمرة، تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهى دائماً أما بانقلاب ثورى يشمل المجتمع بأسره وإمام بانهيار الطبقتين المتناضلتين معاً. أما المجتمع البرجوازى الحديث الذى خرج من أحشاء المجتمع الإقطاعى الهالك فإنه لم يقض على التناقضات بين الطبقات بل أقام طبقة جديدة محل القديمة وأوجد ظروفاً جديدة للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال بدلاً من القديمة إلاأن الذى يميز عصرنا الحاضر عصر البرجوازية هو أنه جعل التناحر الطبقى أكثر بساطة فإن المجتمع اخذ بالانقسام أكثر

(١) المرجع السابق : ص ٢٠ (٢) المرجع السابق : ص ٢٣.

فأكثر إلى معسكرين فسيحين متعارضين إلى طبقتين كبيرتين العداء بينهما مباشرهما البرجوازية والبروليتاريا.

هكذا يحدد ماركس طرفى الصراع فى المجتمع الرأسمالى الحديث فى الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا وهى طبقة العمال الذين كان يعول عليهم فى الثورة على المجتمعات الرأسمالية وإقامة المجتمع الاشتراكى.

يتحدث ماركس عن مدى أهمية هذه الطبقة فيقول[1].

ليس بين جميع الطبقات التى تقف الآن أمام البرجوازية وجهاً لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقاً هى البروليتاريا فإن جميع الطبقات الأخري تنحط وتهلك مع نمو الصناعة الكبرى. أما البروليتاريا فهى ـ خلافاً لذلك ـ أخص منتجات هذه الصناعة. إن الفئات المتوسطة من صغار الصناعيين والباعة والحرفيين والفلاحين تحارب البرجوازية من أجل الحفاظ على وجودها بوصفها فئات متوسطة فهى ليست إذن ثورية بل محافظة وأكثر من محافظة أيضاً، إنها رجعية فهى تطلب أن يرجع التاريخ القهقرى ويسير دولاب التاريخ رلى الوراء. وإذا كانت ثورية فذلك بقدر ما ينتظرها الانتقال إلى صفوف البروليتاريا وبقدر ما تدافع عن مصالحها الاتية فى المستقبل لا عن مصالحها الحالية وهى تتخلى عن وجهة نظرها الخاصة للتخذ لنفسها وجهة نظر البروليتاريا».

إن كارل ماركس من خلال أفكاره السابقة يقيم من مذهبه بناء فكرى هندسى رشيق قد عبر ماركس نفسه عن موقفه من هيجل بأنه وحده قد وضع الهرم مقلوباً فعدله وهذه الصورة الهندسية لمذهب ماركس على قدر ما بها من الجاذبية وعلى قدر ما بها من الخطورة نظراً لما تعنيه العلاقة الترابطية بين أضلاع المذهب (البناء) وهى العلاقة التى كثيراً ما يصفها ماركس بالحتمية العلمية الأمر الذى يعنى أن تساقط أحد أضلاع البناء فى شكله الديالكتيكى اللولبى أمر يؤدى إلى تداعى البناء جميعه يستوى فى ذلك الجزء السفلى منه مع الجزء العلوى لأن مذهب ماركس بفرضيته العلمية الحتمية تجعل من النتائج المحتملة المبررات الوحيدة لصحة الفرضيات التى يفرضها المذهب فهذا هو الذى تعنيه العلاقات العلمية الحتمية.

إن تحديد ماركس لطرفى الصراع فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة فى الطبقة

البرجوازية وطبقة البروليتاريا أدى به إلى الاعتقاد بحدوث الثورة العمالية فى الدولة الصناعية الكبرى أولاً (وبالذات انجلترا) وهو الأمر الذى ينسجم مع رصده لهذه الدول من خلال نظرياته فى علاقات الإنتاج وفائض القيمة وقانون زيادة البؤس (وهو القانون الذى يؤدى إلى حتمية المواجهة بين العمال والطبقة الرأسمالية) ولكن ما حدث فى الواقع هو ما يناقض ذلك وهو قيام الثورات الاشتراكية فى دول غير صناعية مثل روسيا والصين ومن الطبيعى أن يكون دور العمال فى ذلك الذى حدث دوراً محدوداً. بينما تمضى الدول الصناعية الكبرى إلى الوفاق بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال.

ونحن لسنا هنا فى معرض حديث عن نقد الفكر الماركسى خصوصاً أن هذا الحديث يعنى الان المناظرة مع شخص قد مات بالفعل ولكننا نركز فقط على فكرة الصراع الطبقى وأثرها فى قيام الصراعات الفكرية فى المجتمعات لأن هذا أمر يعول عليه العلمانيون الماركسيون عندنا فى الكثير من كتاباتهم وقاسمة الدهر فى هذا الأمر والى جعلت من كلام ماركس عن الصراع الطبقى ماهو أشبه بالأساطير والخرافات هو ثورة العمال على النظام الإشتراكى نفسه فى الدول التى تطبق هذا النظام فحسب نظريات ماركس فقد كان ينبغى أن تحقق المجتمعات الاشتراكية قدراً كبيراً من أحلام العمال خصوصاً بالمقارنة بأحوال أمثالهم من العمال فى المجتمعات الرأسمالية الذين توقع لهم ماركس تفاقم مايعانونه من بؤس واضطهاد فى المستقبل تمشياً مع قانونه فى زيادة البؤس وهو الأمر الذى حدث عكسه تماماً على طول الخط.

كما كان ينبغى على المجتمعات الاشتراكية التى تعتبر بالنسبة لماركس بمثابة الغاية التى يطمح إليها للتطور الديالكتيكى للتاريخ الإنسانى كان ينبغى لهذه المجتمعات أن تفرز أشخاصاً أسوياء اشتراكيين فى مجتمع اشتراكى حسب نظريات ماركس ولكن الذى حدث هو أنها أفرزت أشخاصاً من أسوأ الديكتاتوريات فى التاريخ.

ولقد تسبب تفاقم بؤس العمال فى المجتمعات الاشتراكية فى جعل الناس أكثر استجابة لأى تعديل للنظريات الاشتراكية بل جعلهم يتجاوزون تلك التعديلات إلى تحطيم كل البناء الهرمى للنظريات الماركسية وإلقائها فى البحر أو تحطيمها تحت الأقدام (مثلما حدث فى جورباتشوف فى الاتحاد السوفيتى) كما أنه أدى بهم إلى الانفجار فى وجه الديكتاتوريات التى أفرزتها هذه المجتمعات (مثلما فعلوا فى بولندا ورومانيا وغيرهما).

إن سقوط الشيوعية على يد أبنائها سواء كانوا من المفكرين أو من طبقة البروليتاريا والاتجاه مرة أخرى نحو الرأسمالية مسألة لاتعنى سقوط أحد أركان البناء الديالكتيكى اللولبى ولكنها تعنى أن خط الديالكتيك اللولبى قد صار فى عكس اتجاهه لينقض كل الديالكتيك بالكامل.

موقف جارودى من جمود الديالكتيك الماركسى فى التحليل

قال والديك (أحد هم قادة الشيوعية في فرنسا) لجارودي:

يجب أن تتأكد من انك تشكك بمبادئ أساسية على سبيل المثال عندما تقر بالفعل رغم جميع تحفظاتك فكرة ماوتسى تونخ: تطويق المدن بالأرياف.. فماذا يغدو شأن الدور القائد للطبقة العمالية؟

ـ لديك ياوالديك أكثر منى تجربة بالأممية الشيوعية فق٤د كنت حينئذ مناضلاً (ولم أكن بعد أكبر من ولد) عندما أطلقت الأممية الدولية باسم المبادىء القدوسية شعارها فى الصين: الهجوم حيث تكون الطبقة العمالية هى الأقوى فى مدن الساحل الكبرى فكانت حينئذ مذابح شنغهاى وكانتون وتصفية نخبة العمال الصينيين تلك كانت جريمة الدجماتية، (الجمود) التى منعت رؤية الحقيقة الواقعة هناك حيث كانت الطبقة العمالية أقوى من أى مكان اخر فإن العدو كان الأقوى مع حضور الانجليز والفرنسيين والألمان فاستخلص ماوتسى تونغ من ذلك الدرس تطويق المدن بالأرياف وبهذه الطريقة انتصر».

إننا لكى نفهم حقيقة الخلاف بين الرجلين لابد أن نحدد الملك الذى نحتكم إليه فليست مشكلتنا هى البحث عن الحل الأصلح واقعياً فهذه هى المشكلة التى يمحور حولها جارودى فكره لكن المشكلة التى هنا هى: هل هذه الأفكار تتفق مع قواعد الفكر الماركسى أو لاتتفق وهى المشكلة التى تؤرق محاور جارودى المفكر واديك. فليكن كما يقول جارودى أن مافعله ماو من الاعتماد على الأرياف فى الثورة هو الأصلح واقعياً لكن أين هذا من تعاليم ماركس فى تعويله الوحيد على طبقة العمال (البروليتاريا) فى الثورة والتى قال عنها: «ليس بين جميع الطبقات التى تقف الان أمام البرجوازية وجهاً لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقاً هى البروليتاريا». أما طبقة الفلاحين فقد وصفها بأنها محافظة ورجعية.

وكان من الطبيعى على ذلك أن يسأله والديك هذا السؤال:

- ألا يصدمك هذا العكس لتعاليم ماركس؟

- لم يستمد ماركس تعاليمه من وحى السماء ولكن من تجربة تاريخية محسوسة، هى تجربة انجلترا بخاصة، وكذلك تجربة فرنسا حيث كانت الطبقة العمالية تلعب دوراً حاسماً فكان يفكر أن ثورة اشتراكية سوف تشبه فى ذلك الثورة البرجوازية الفرنسية وأن الطبقة المسيطرة اقتصادياً سوف تطيح بالعقبا السياسية الحائلة دون تسلمها السلطة. وكان لينين هو أول من قلب المخطط كما تقولك ففى روسيا وحين قيام ثورة أكتوبر لم تكن الطبقة العاملة تمثل سوى ثلاثة فى المائة من مجموع السكان الفعلى وعكس لينين المخطط بادىء ذى بدء كالأتى: الاستيلاء على السلطة السياسية (بواسطة الظروف: حرب، هزيمة، تمرد فى الجيش) وبفضل هذه السلطة خلق الشروط الاقتصادية لتنمية طبقة عمالية.

وبدوره ماوتسى تونغ فى شروط تاريخية أخرى، أجرى «عكسا» جديداً للمخطط: فى بلاده حيث طبقة الفلاحين كانت العنصر الحاسم فكان لابد من البدء منها...

إن الماركسية لاتقوم على تكرار صيغ ماركس، ولكن على تطبيق منهجة فى أوضاع تاريخية جديدة».

نعم ما يقوله جارودى صحيحاً فلينين صنع الثورة نفسها ثم استولى على السلطة التى استطاع من خلالها صناعة الطبقة نعم كان هذا هو الأصلح واقعياً ولكن أين هذا من فكر ماركس؟ هل نمو الطبقة العمالية هو الشرط الموضوعى لقيام الثورة. أم أن الثورة هى الشرط الموضوعى لقيام الطبقة العمالية؟

وكما يقول جارودى نفسه فقد صنع لينين العكس. وكان الأوفق لماو أن يعتمد على الفالحين لا العمال نعم هذا صحيح ولكن أين هذا من أفكار ماركس.

والحكاية ليست كما يقول جارودى مجرد تكرار صيغ جارودى لا إنها تتعدى ذلك إلى الدخول فى منهجه ذاته.. لقد وضع قواعد وشروط لمنهجه فى التطور فإذا افتقد التطور هذه القواعد والشروط إلا يكون ذلك مناقضاً للمنهج.

وإذا كانت الحكاية هى استخلاص الشروط الموضوعية لقيام الثورة من الواقع وهو

الأمر الذى يمضى معه كلام جارودى فأى وجود للنظرية هنا وكيف يحق لماركس ولتلاميذه بعد ذلك الادعاء بأنه وضع نظرية علمية للصراع الطبقى والتطور التاريخى.

وكان من الطبيعى أن يقول والديك لجارودى:

«وضعت كتاباً ضخماً فى ديالكتيك هيجل، مشدداً على فكرة أنه أهم مصدر فلسفى للماركسية فعندما تقرأ اليوم نصوص ماوتسى تونغ فى التناقض ألا يتكون لديك الانطباع بأنه يبتعد عن ذلك كثيراً؟

ـ بلى وهذا يسرنى. ولقد كان ماركس يقول حقيقة: «إننى تلميذ ناقد ليهجل» وماوتسى تونج يتابع هذا النقد لدى هيجل فالتناقض يذلل بتحقق حيث يوصل إلى الراحة فهذا هو موت الخميرة الثورية. بما أنك تحب محبة بالغة التذكير بصيغة فإن ماركس كان يقول ساخراً: «بقراءتنا لهيجل نحصل على انطباع أنه كان هناك تاريخ ولكن بعد ذلك لم يعد هناك تاريخ فقد بلغنا التحقق النهائى» على عكس ما يفكر ماوتسى أن التناقض لايكف عن العمل بعد الثورة.. ليس ثمة أسوأ من حُافظ لاثورى راض».

فقال والديك:

«كان لينين يقول أن مصادر الماركسية الثلاثة هى الفلسفة الألمانية والإقتصاد السياسى الإنجليزى والإشتراكية الفرنسية.

ـ إنه على الحق تاريخياً، هكذا نشأ فكر ماركس. ليست لديه أية تجربة غير تجربة أوروبا تحظى اليوم برؤية ماركسية بالغة الغربية فى أصولها، فى وسعها دون أن تنبذ ما تذكره أن تتجدد فى حضارات أخرى. لقد عرف ماو الذى لايجعل المنابع الغربية أن يعمل ماركسية صينية بحتة من شأنها أن توسع تجربتنا التاريخية.. لست حانقاً من أن يلحق الحتمية الإقتصادية الكامنة لكبار الإنجليز من آدم سميث إلى ريكاردو ومعارضة الإرادية الكونفوشوسية، فقال والديك ساخراً:

– ها أنت صينياً من رأسك إلى قديمك وبخاصة رأسك.

– كلا. أقول فحسب إن الثورة تستطيع أن تجد تربة خصبة بقدر كاف فى الثقافة

والحضارة الصينيتين، كما فى ثقافتنا وحضارتنا وأنهم تعلموا من الغرب وإن على الغرب أن يتعلم منهم وإلا فالمناضل الثورى من الصين يقوم بدور المبشر من الغرب».

بماذا إختتم والديك حديثه؟ قال لجارودى:

- ليكن. سوف تكتب هذا على مسؤليتك الخاصة كفيلسوف ولكن مع ذلك ينبغى ألا تقدم أحكامك فى السياسة الحاضرة للصينيين كعضو فى المكتب السياسى يلتزم بها حزبياً»(١).

حقا ما قاله والديك هو الحقيقة فمن الممكن أن يكون كلام جارودى هو الأصلح واقعياً ولكن يستحيل أن يكون هذا الكلام منضبطاً مع الفكر الماركسى ولذلك فهو يجب أن يتحدث فى هذا الكلام معبراً عن نفسه كفيلسوف وليس كعضو فى حزب شيوعى.

نعم إن ماركس تلميذ ناقد لهيجل وماو تلميذ ناقد لماركس ولكننا يجب أن ننتبه لنتيجة أساسية من ذلك وهى أن نقد ماركس لهيجل أدى به إلى نشأة فلسفة جديدة مغايرة هى الماركسية ولذلك فنقد ماو لماركس ينشئ فلسفة جديدة مغايرة لها أيضاً ويسقط مسألة كون الماركسية نظرية علمية ذات حقائق مطلقة.

الخلاصة هى أن جارودى يرى أن أى تعديل فى الفكر الماركسى يؤدى إلى صلاح المجتمع وتحقيق الغايات الماركسية هو أمر أصلح للإنسانية وعلى ذلك يجب أن يكون أصلح للماركسية أيضاً لكن الحقيقة هى أن الماركسية نظرية ذات قواعد مترابطة بشكل حتمى بحيث يؤدى التخلى عن أى منها إلى إسقاطها جميعاً. لكن الفلاسفة الكبار من أمثال جارودى التخلى عن أى منها إلى إسقاطها جميعاً. لكن الفلاسفة الكبار من مثال جارودى تهمهم فى الأساس تحقيق الغايات الإنسانية ولايعطون بالاً أمام الأخطار التى قد تؤدى إلى سقوط النظريات الفلسفية نتيجة لتطور الأفكار خصوصاً أنهم يهزئون فى داخلهم من الزعم بأن هناك من الفلسفات ما تستطيع اكتشاف حقائق الوجود بشكل نهائى وغير مسبق مثلما زعم إنجلز بالنسبة لفلسفة ماركس (الماركسية). فالأمر لايعدو لدى جاردى أن الماركسية ماهى إلا مجموعة من

(١) الحوار منقول عن كتاب جارودى: جولتى فى العصر متوحداً.

الأفكار الذكية لها القدرة على إصلاح الواقع وأنه يجب تعديلها إلى أقصى حد بالطريقة التى تقتضيها الظروف الواقعية المتطورة لهذا الواقع فالمسألة مسألة أفكار يجب التعامل معها بشكل براجماتى وليست مسألة نظرية تستطيع تفسير كل شيء وإصلاح كل شيء.. هذا كلام سفيه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة الكبار. وكان من الطبيعى أن يُفصل جارودى أخيراً من الحزب الشيوعى نتيجة لذلك.

هل هم حقا ماركسيون؟!

يصف جارودى كتابه النظرية المادية فى المعرفة بأنه أسوأ كتبه ويقول أنه الكتاب الوحيد الذى منع إعادة طبعه بعد ما نفذ بعد عام واحد من ظهوره[١]. هذا الكتاب قال عنه الأستاذ خالد محيى الدين أحد زعماء الماركسيين العرب إنه كان السبب فى انتمائه إلى الفكر الماركسى[٢].

ولكن الأمر الأخطر فى الموضوع هو مدى حقيقة انتماء الشيوعيين العرب للفكر الماركسى ومن ثم تمسكهم الحقيقى به، وهو الأمر الذى نحاول من خلاله أن نفسر لماذا يظل موقف هؤلاء الشيوعيين العرب من الماركسية كما هو مهما حدث لها من انتكاس أو سقوط فى معاقلها العالمية[٣].

فالأمر فى الحقيقة لايتعلق كثيراً بما تقتضيه الموضوعية الفكرية أو الوعى بمتغيرات الواقع وانعكاسات ذلك على التطوير الفكرى للأراء والمذاهب الفلسفية لكى تتوائم مع ما كشفت عنه تجارب الشعوب من حقائق واحتياجات جديدة إنما الأمر يتعلق عندنا بقوم رأوا أن الانتماء إلى الماركسية هو السبيل إلى تحيق دواتهم فى عصر سابق كانت الدعوة فيه إلى الفكر الماركسى قرينة بالدعوة إلى العلمية والعقلانية والنضال والشرف والحقيقة ذاتها وأن ما دون ذلك من الفكر لم يكن يعنى سوى النقيض التام من كل هذه القيم العظيمة أى أنه لايعنى سوى الجهل والتخلف والعمالة والخيانة والقتال نفسه. بكل ما تحمله الافكار الماركسية من اطلاقات ومصادرة وغطرسة.

---

(١) جولتى فى العصر متوحداً: ص ١١٩.

(٢) ذكر ذلك الأستاذ جمال البنا فى كتابه الإسلام هو الحل.

(٣) هناك بالطبع بعض الاستثناءات من ذلك مثلما حدث للدكتور فؤاد مرسى بعد متابعته لتطورات الأحداث السوفيتية مع بريستوريكا جورباتشوف وهو ما جعله يتجه إلى كتاب الهام الرأسمالية تجدد نفسها.

وسريعاً ما انغمس هؤلاء في ذلك الفكر إلى آذانهم وسريعاً أيضاً ما تقلدوا المناصب ونالوا أعز الأوسمة وصاروا رواداً للفكر العربى المعاصر.

وحتى بعد أن زال ماكان الفكر الماركسى يحوزه من مكانة ومجد وجد هؤلاء الماركسيون العرب مكانتهم فى أجهزة الثقافة والإعلام كقادة مميزين فى الإتجاه العلمانى لهم سمعتهم الخاصة فى العداء المتطرف للحركة الإسلامية.

وهكذا فقد أقام هؤلاء مجدهم بل ووجدوهم فوق أرضية الفكر الماركسى فكيف من الممكن أن يتخلوا عنه أو يعترفوا بما تأكد لدى منظرية أنفسهم من صدام الكثير من مقولاته مع الواقع وإعاقة الكثير من نظرياته لحركة التطور ذاتها.

إن المفكرين الحقيين هم أكثر الناس قدرة وجرأة على الإعتراف بما تثبته التجارب من أخطاء قد وقعوا فيها وما ينبغى أن يقوموا به من تطوير لأفكارهم ونظرياتهم على ضوء الحقائق الجديدة التى تتكشف لديهم يوماً بعد يوم.

أما الذين أقاموا بناءاتهم الفكرية الهشة بمواد مستوردة بالكامل من الفكر الغربى الماركسى وحاولوا إغراء الناس بالتحصن بها فإنه لا يستطيعون الإعتراف بفداحة ما وقعوا فيه من أخطاء حملّوا أتباعهم نتائجها خصوصاً أنهم استكانوا إلى تلك الأفكار وخلدوا إلى الراحة والركود فيها ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن غيرها واكتساب القدرة على تطبيقها.

والخلاصة أن الأفكار الماركسية ـ وإن كان يمكن الإعتراف بمدى فشلها من قبل المنظرين الماركسيين العالميين، فإن الماركسيين العرب لا يملكون فى كتاباتهم إلا أن يعيشوا فى دوجماطيقية (جمود) فكرية لايستطيعون التنازل عنها فهم لايعرفون سواها فكيف يمكنهم استبدالها بغيرها فضلا عن أن التنازل عنها يعنى فى نفس الوقت التنازل عن مكانتهم التى أقيمت على أساسها[١].

---

(١) كتب الأستاذ أسامة خالد (وهو مفكر ماركسى سابق) أربعة مقالات عن موقف الماركسيين العرب بعد الانهيار الماركسى السوفيتى وضرورة مراجعة الذات وتأمل الواقع الفكرى الراهن والبحث عن دور حقيقى للفكر اليسارى ولم تستطع جريدة الأهالى لسان حال حزب التجمع مواصلة نشر هذه المقالات فتوقفت عن نشرها بعد المقافة الثانية.

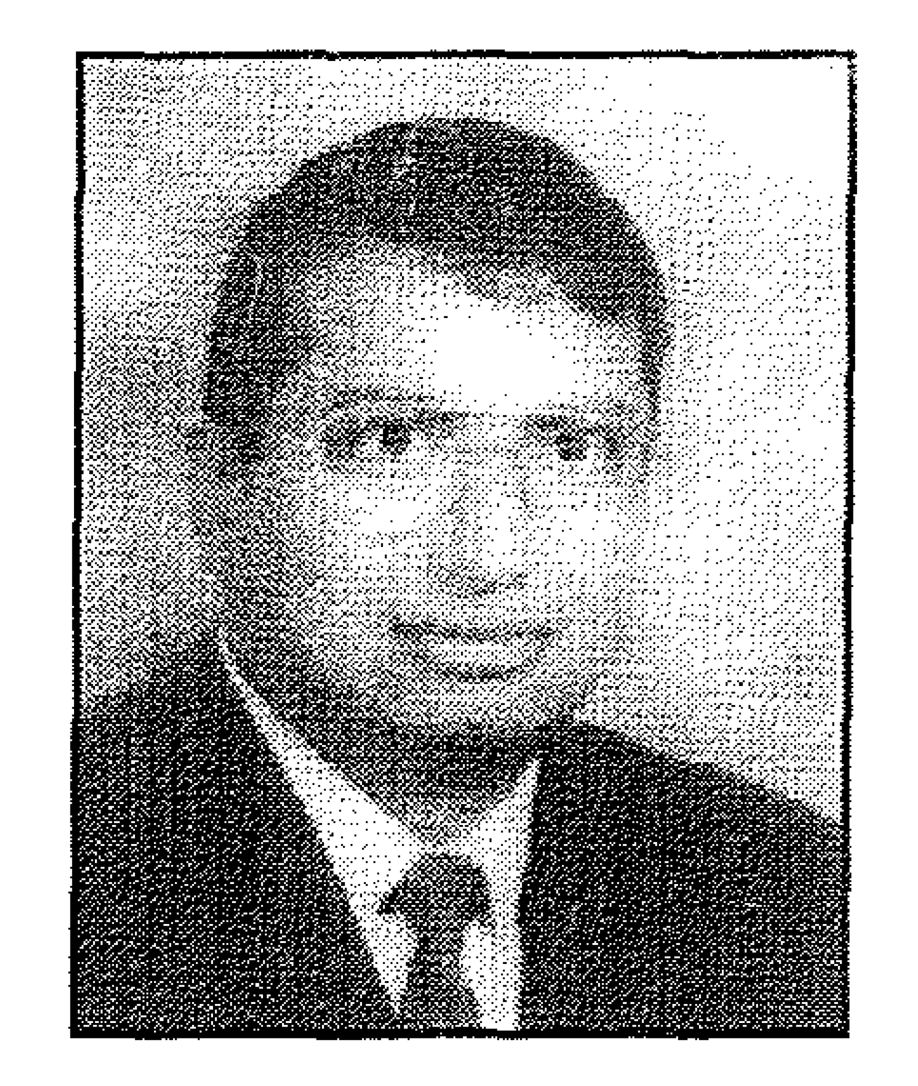
محتويات الكتاب

حقيقة العلمانية

الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين

■■ نستطيع أن نقول إننا فى هذا الكتاب بصدد أخطر قضية فى الوجود بعد قضية وجود الله. بل إن قضية وجود الله ذاتها تتداخل مع قضيتنا هذه تداخلاً جذرياً، وأقصد بذلك قضية الصراع بين الدين والعلمانية .

■■ وفى ذلك الصراع القائم والمعركة الشرسة بين الإسلاميين والعلمانيين أحاول فى هذا الكتاب أن أعمل على إسقاط سلاح ورفع سلاح بديل .



■■ وإذا أردنا لأمتنا حقيقة امتلاك جيل النصر المنشود، فلابد من إعداد النخبة المسلحة بسلاح العلم والفكر القادرة على الاستيعاب المتعمق لسائر الجوانب الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية العالمية للواقع الذى نعيشه، ولهذا توجهت بإهدائى لهذا الكتاب إلى شباب الحركة الإسلامية.

■■ وأحب أن أنوه أخيراً أننى المسئول الوحيد عن أية اشتباكات أو مشاكل من الممكن أن يثيرها هذا الكتاب وليس أى شخص أو جهة أخرى.

محمد إبراهيم مبروك

يطلب من: **دار التوزيع والنشر الإسلامية**

٨ ميدان السيدة زينب ت: ٣٩١١٩٦١

ص . ب : ١٦٣٦

الدار القومية للثقافة والنشر

ميدان الكيت كات ـ بجوار مسجد خالد بن الوليد

تليفاكس: ٣١٤٥٠٢٦

